饶宗颐

二十世纪学术文集

卷四 经术、礼乐

中国人民大学出版社

饶宗颐

二十世纪学术文集

卷四　经术、礼乐

中国人民大学出版社
· 北京 ·

卷四

经术、礼乐

目录





经学昌言

卷四 饶宗颐二十世纪学术文集·经术、礼乐

目　录

新经学的提出

——预期的文艺复兴工作

许校长，各位学术界前辈、专家，首先本人得衷心感谢北大教授委员会诸位先生的推荐，给我一个难得的机会，在北大百年纪念论坛发言。记得我在年前香港举行的炎黄学术会议上谈到郭店楚简中最后部分的《语丛》，可相当于庄子屡次郑重提及的“重言”（“重言”应当解释为 keynotes，“重”不是重复）。古代政治领袖，像禹之“拜昌言”，这说明先哲是如何尊重传统。若干年来，出土简册的丰富，我亦曾多次提到未来的 21 世纪应该是重新整理古籍的时代，现在已正式进入 2001 年，我充满信心地预期 21 世纪将是我们国家踏上一个“文艺复兴”的时代。

长期以来，人文科学与其他先进的科学接轨，近年三代断代工程的成就，正是重要的说明。我们的历史是世界上文化持续没有间断和转换的，在外人代我们操笔政所写的历史，认为我们的信史，只能从商代讲起，似乎很有问题。郭店楚简中显示的虞夏相继蝉联的史实，我们何能加以抹杀？所以，我们的古代史有由我们自己重写的必要。汉字的远源，从出土文物和各地陶器上刻画、书写的符号看来，正是文字的前身。北大现在正进行全国各地全面的普查，是很重要的工作。

在整理简帛经典的过程中，最令人困扰的是“异文”的复杂性。陆德明当杨隋统一南北，总结六朝人的训诂工作，编著《经典释文》一书。我曾建议我们应该利用简帛的新材料，参考清代学者对异文的研究成果，去重编一部新的《经典释文》。这不仅是语文方面的贡献，实际上也是某一语汇的探

讨，是文化史重点问题来龙去脉的综合性研究的基础。这是一项很庞大的工程，以后可能引导出许多新的发现，对于了解某一观念的产生与形成，可取得更进一步的认识。这里有一个基本问题——是“新经学”的提出。

我们现在生活在充满进步、生机蓬勃的盛世，可以考虑重新塑造我们的新的经学。世界上没有一个国家没有他们的 bible（日本至今尚保存天皇的经筵讲座，像讲《尚书》之例）。我们的哲学史，由子学时代进入经学时代，经学几乎贯彻了汉以后的整部历史。五四以来，把经学纳入史学，只作史料来看待，不免可惜！现在许多出土的简帛记录，把经典原型在秦汉以前的本来面目，活现在我们眼前，上海博物馆购藏的楚简，《诗》、《礼》部分亦已正式公布了。过去自宋迄清的学人千方百计去求索梦想不到的东西，现在正如苏轼诗句“大千在掌握”之中，我们应该如何珍惜，再作一番整理工夫，重新制订我们新时代的 bible。什么是“经”？是否应考虑不限于《十三经》？问题相当复杂，我所预期的文艺复兴，不是一二人的事，而是整个民族的事，新材料引发古旧的问题，这是时代的赐予。我们不要辜负地下的宝物和考古家的恩惠。我的呼吁，可能不是我个人的想象，而是世界汉学家共同的期望。

经书是我们的文化精华的宝库，是国民思维模式、知识涵蕴的基础；亦是先哲道德关怀与睿智的核心精义，不废江河的论著。重新认识经书的价值，在当前是有重要意义的。

“经学”的重建，是一件繁重而具创辟性的文化事业，不仅局限文字上的校勘解释工作，更重要的是把过去经学的材料、经书构成的古代著作成员，重新作一次总检讨。何者才值得称为经，有资格厕于经书之林？我的不成熟看法有下面几点：

（1）训诂书像《尔雅》，不得列作经书。（龚定庵已讥讽“以经之舆台为经，《尔雅》是也”。）

（2）与《尚书》具有同等时代与历史价值、一些较长篇而重要的铜器铭辞，可选取二三十篇，作为弥补《尚书》的文献。《逸周书》可选部分入于此类，二者作为《尚书》的羽翼。

（3）古代史家记言与记事分开。记言的重要，保存许多古贤的微言大义，像《国语》一类著述可以入经。

（4）思想性重要的出土文献，可选一些，像马王堆的《经法》、《五行》等。

（5）儒、道二家是中国本有文化的二大宗教思想基础，儒、道不相抵触，

可以互补，各有它的优越性，应予兼容并包。《老子》、《庄子》等书原已被前人确认为经，自当列人新的经书体系之内，作为一重要成员。（道藏的编纂已兼收《易》家及一些别类的子书，但嫌太广泛，不够严格。）

如果以后我的新经学观点，有人重视，认为有可取处的话，我这一点小意见不妨作为一点星星之火，引起大家的考虑。

希伯来《圣经》的文字，一向说是出于神的默感和启示（revelation），被认为是天主的圣言。吾国早期经书，像《诗》、《书》、《易》，亦离开不了神。《大雅·大明》记牧野之役，有“上帝临女，无贰尔心”的充满警惕的话言。《尚书·立政》述建官之制，亦兢兢地以“灼见三有焯（明）心，以敬事上帝”。在神道设教的时代，不能不倚靠神，做任何事情，要燃烧起宗教情绪，洁净心灵，加强意志，方能有高度辉煌的成就。汤恩比写了比较二十一个文明的《历史研究》的大书，最后归结到至高精神的实体（supreme spiritual reality），他相信这个实体便是神。评论家认为他了不起的贡献即在他提出这个精神实体给予人们最终形上疑惑的保证。“经”的重要性，由于讲的是常道，树立起真理标准，去衡量行事的正确与否，取古典的精华，用笃实的科学理解，使人的文化生活与自然相协调，人与人间的联系取得和谐的境界。经的内容，不讲空头支票式的人类学，而是实际受用有长远教育意义的人智学（anthroposophy）。

经书对现代推进精神文明的建设，有积极性的重大作用。汉人比《五经》为五常，《汉书·艺文志》说：“六艺之文：《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也；《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之原。”把《乐》列在前茅，《乐》以致和，所谓“保合太和”、“致中和，天地位，万物育”，“和”表现了中国文化的最高理想。五常是很平常的道理，是讲人与人之间，互相亲爱，互相敬重，团结群众，促进文明的总原则。在科技领先的时代下，更当发扬光大，以免把人沦为物质的俘虏。道家以老子为首，《道德经》所讲的道德是高一层次，使人不滞着于人与人之间的争执。“夫唯不争，故天下莫能与之争”。故儒家者流亦奉其书为圭臬，郭店楚简出土的儒家遗著，大家认为可能出于《子思子》、公孙尼子。同墓所出简册，亦有《道德经》的精选写本。刘向父亲刘德常持《老子》知足之计，向亦著讲《老子》四篇，惜已失传，可见前贤兼治孔、老，这是老氏书必列人经的主要理由。

希腊辩师（sophists）对古典的解释，认为历史是“修辞学”的一分支学科，似有他的道理。吾国人以“文”为“史”，历史作为文学中的一门类，《文心雕龙》所以特辟《史传》篇，所谓“言之无文，行之不远”。必懂得行文的义法，然后可了然前贤立言的要指。换句话说，必懂得修辞的法则，然后可以言文。经学的重建，是我们推进精神文明建设的基础工作之一。

古经典旧本子的出现与整理，是弘扬我们的民族精神和先进文化的光辉，培养我们对过去知识的新的理解。我们对古先文献不是不加一字的不给以批判，而是要推陈出新，与现代接轨，把保留在历史记忆中前人生命点滴宝贵经历的膏腴，给以新的诠释。

西方的文艺复兴运动是对古典的新发掘与认识，从古代文明的研究，为人类知识引起极大的启迪，像对近东的楔形文和埃及象形文、俗体字的辨认，考古工作对人文主义发挥出决定性的作用，古文明研究的扩大，使人们对整个世界的看法有崭新的认知，添加了进一步对历史文化的洞察力。反观吾国近半世纪以来地下出土文物丰富的总和，比较西方文艺复兴以来考古所得的成绩，可相匹敌。令人感觉到有另外一个地下的中国——一个历史古文化充满新鲜感、富有刺激性的古国。事实上，中国已成为世界国家的一个环节，在全球性的总的考察之下，中国的考古、古文明研究的事业，亦和世界分不开，如果自己不做，亦有人家为之越俎代庖，所以我们不能不急起直追。近时北京大学出版社有《十三经注疏》新校点本的印行，集合多位专家，历时五载，进行了精密的校勘工作，撰写新的校勘记二十余万条，超过阮元的旧刻本。这正说明北大同人对经学的重视和关心，同时也对经学研究作出新的贡献。

欧洲文艺复兴是人文主义的产儿，过去学人，无不重视。蒋方震写有专著，请梁启超作序，梁氏奋笔为之，取清代经学，与之互相比较，一写就十几万字，成为另一部新书——《清代学术概论》。清代经学的成就，在方法与考证当然有它独到的成绩，但他们研究的对象，仍然是旧的材料，周仍旧邦，难以维新，和今天出土林林总总的文物，万万不能相比。

60年代，我的好友法国戴密微（Paul Demiéville）先生多次告诉我，他很后悔花去太多精力于佛学，他发觉中国文学资产的丰富，世界上罕有可与伦比，但中国人不一定知悉。当前是科技带头的时代，人文科学更增加它的重任，到底操纵物质的还是人，“人”的学问和“物”的学问是同样重要的。我们应该好好去认识自己，自大与自贬都是不必要的，我们的价值判断似乎

应该建立于“自觉”、“自尊”、“自信”三者结成的互联网之上，而以“求是”、“求真”、“求正”三大广阔目标的追求，去完成我们的任务。

在座的季羡林先生，多年以来倡导他的天人合一观。以我的浅陋，很想为季老的学说增加一小小注脚。我认为，“天人合一”不妨说成“天人互益”，一切的事业，要从益人而不损人的原则出发并以此为归宿，《阴符经》说：“天人合发，万变定机。”这是从消极的、不好的方面来讲。（“合发”是指“天发杀机，龙蛇起陆；人发杀机，天地反覆”。二者同时发生，天发是“公道”，人发是“私情”。）我讲互益，是从积极和好的方面来讲。马王堆《易》卦的排列，最后的巽宫，以益卦为结束全局，作为最后一卦。这与今本周《易》以既济、未济二卦作结不同，而异曲同工。以未济收场，表示保留“有余”，这是中国文化一大特色。“益”，是积极而富建设性的观念。益卦初九爻辞说：“利用为大作，元吉，无咎。”上九的爻辞说：“立心勿恒，凶。”我们如果要大展鸿猷，不是光说说而已，而是要展开“大作为”，这样或许可以达到像苏诗说的“天人争挽留”的境界，是天与人所要共同争取的。经书里面，许多精义对现代人还是有极大的启迪的！谢谢各位。

2001年11月2日

殷代《易》卦及有关占卜诸问题

一、考古新资料证明殷代确有契数的卦象

自周原发见契数卜甲，引起许多讨论。① 张政烺先生最先指出，这些数字应与《易》卦有关，已为一般所承认。由于所见遗物，其构成的数字，不是六个数字，便是三个数字，没有例外，这和三爻成卦与重卦为六爻的情况完全符合，故可信这些数字必是《易》卦卦名。周原甲骨出于岐山凤雏村西周初的宗庙房基，现所知有契数的龟甲共九片，这些可能是商之季世至西周初

① 关于契数讨论文章，揭之如下：

（一）张政烺：《试释周初青铜器文中的易卦》，载《考古学报》，1980（4）。英译本见 *Early China* 六，80～96 页。

（二）徐锡台：《西周卦画探原》，见《中国考古学会第一届年会论文集》，1979。

（三）张亚初、刘雨：《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》，载《考古》，1981（2），155～163 页。

（四）李学勤：《西周甲骨的几点研究》，载《文物》，1981（9），7～12 页。

（五）丁骕：《说周原契数》，见《中国文字》，第 5 册，台北。

（六）管燮初：《商周甲骨和青铜器上的卦爻辨识》，古文字第三届年会论文。

（七）徐中舒：《数占法与周易的八卦》，古文字第三届年会论文。

（八）陈全方：《周原新出卜甲研究》，古文字第三届年会论文。

（九）饶宗颐：《上代之数字图案及卦象以数字奇偶表示阴阳之习惯》，见《选堂集林·史林》，78～82 页，香港，1982 年 1 月。我于 1980 年 5 月在京都东方学会演讲“殷代《易》卦问题”，同年 7 月在北海道大学中国哲学会亦被邀讲述同样题目，只有讲稿，未尝印行。丁骕文引及拙稿，顺便在此说明。

期的遗物。

至于四盘磨的卜骨，殷墟遗址所出的陶器，及山东宋家桥陶罐上面的契数，都宜属于殷代末期。这类契数符号，张政烺起先搜集得三十二事，张亚初、刘雨继之，增至三十六事，灿然大备。张、刘新制之八卦符号登记表，修正此类契数限于西周的说法，重新区别资料，分属商、周两个时代，大抵可信。由于这些新材料，我们可以得到下列几点重要的结论：

（一）筮法为商人所固有，《世本》“巫咸作筮”之说并非无稽。

（二）有的契数下面带有“曰”字，见于四盘磨及周原卜甲共三处，可确定“曰”字上面的契数应是卦名。

（三）可以证实重卦非始于文王，殷时六十四卦卦名已经存在。

兹将该表中见到之陶器、卜甲、彝器上可确定为属于商季之契数资料，列出于下，分为二类：

（1）三爻

田	上甲六六六坤	《殷墟文字外编》四四八甲
	父戊六六六坤	《录遗》二五二

（2）六爻

	一八八六二损	山东平阴县朱家桥陶罐
	一七六七八六渐	《邺中片羽》二上四七
	五七六八七一中孚	陶范（同上）
	七八六六七七损	殷墟陶殷，载《考古》，1961（2），63页
	六六七六七一归妹	同上
	六六七六一八解	同上
曰隗	七八七六七六未济	安阳四盘磨，载《中国考古学报》第五册

八六六五八七明夷　　同上

曰畏　七五七六六六否　　同上

上表无“九”的数字，以一、五、六、七、八最为常见，而“六”数则几乎每一卦卦爻皆用之，□为三个阴爻之数，即是坤卦。旧说殷《易》首坤，未为无因。在龟甲及彝器上先公名号兼记着坤卦卦名，用意尚未明。

筮必用蓍。唐李江《元包》注谓“殷用二十蓍”，其说不知何据。三代卜与筮并用，《礼记·曲礼》：“龟筴敝则埋之。”《史记·龟策传》：“夏、殷欲卜者，乃取蓍龟，已则弃去之。”龟与策同埋，古有此制。而蓍草易朽，早与粪土同尽，故无遗物可征。考卜辞有□字，当释菥。《易·乾凿度》云：“析菥以策，运蓍以数，王天下者也。”“圣人设卦以用蓍。”郑玄注：“蓍者，菥，灵草，萧蒿之类也。”《易·乾凿度》又引《万形经》云：“蓍生地于殷。”又引《轩辕本经》云：“紫蓍之下，五龙十朋伏隐，天生灵菥，圣人采之，而用四十九，运天地之数，万源之由也。”菥字不见于《说文》而见于《易纬》，菥为蓍之异形。卜辞□字唐兰释折，字凡四见，二为地名；辞云“在□”（《京都》三一三一，《京津》一五六五）。在□即在菥，菥即蓍。《尚书大传》：“文王出则克耆。”《周本纪》“明年败耆国”，《正义》谓即“黎国”，当即其地。□如即耆国，则菥正为蓍字。巫咸作筮，故甲文之菥字，非蓍莫属。晋以来传本，《归藏》中有《本蓍》篇，其残文云：“蓍二千岁而三百茎，其本以老故知吉凶。”卜辞中有□字（加拿大多伦多安大略博物馆藏），从倒屮从斤，金文祈字从斤，字亦作斮声，可为□字释菥即蓍之佐证。以上只是联系甲骨文对《易纬》菥字作些训释，限于材料，聊备一说而已。

二、殷《归藏》六十四卦与马王堆本《易经》卦名比较

《仪礼》及《春秋》记载周人筮卦时，夏、商、周三《易》往往同时兼用。《周礼》称太卜掌“三《易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别皆六十有四。”殷《易》之有六十四卦，从上节所引用陶器甲骨上的资料已出现未济、明夷、否……卦名，可以充分证明。

汉时《连山》、《归藏》之书尚存，桓谭《新论》云：“《连山》八万言，

《归藏》四千三百言。"又云："《连山》藏于兰台，《归藏》藏于太卜。"[①]《礼记·礼运》孔子曰："吾得坤乾焉。"郑玄注："得殷阴阳之书也，其书存者有《归藏》。"梁元帝《金楼子·立言》篇引杜子春说："今《归藏》先坤后乾，则知是殷明矣。"据《隋书》，晋《中经》亦有《归藏》。汉、晋时人所见的《归藏》，欧阳修以为不是古经，今不欲深论。但晋干宝，宋罗泌、罗苹（罗泌子）、李过，清黄宗炎辈，都记述《归藏》的卦名，朱彝尊《经义考》、马国翰等辑佚书复转载之。《归藏》六十四卦名，大部分和周《易》很有出入，向来没有人敢相信。可是从马王堆三号墓出土的汉初周《易》写本，卦名与今本亦大不相同，比勘之下，有的反和《归藏》卦名接近，令人觉得后人传述的《归藏》各卦，必有它的来历，并非完全没有根据。尚秉和在他的《周易尚氏学》中，对于《归藏》卦名有一些解释，甚有见地，可惜他无机会看到马王堆本。马王堆本《易经》现尚未正式公布。兹据罗福颐《偻翁一得录》所记卦名和《归藏》及周《易》比较其异名如下（见第12～13页）：

《路史·发挥》"论三《易》"云："初舆、初乾、初离、初荦（坎）、初兑、初艮、初釐（震）、初奭（巽），此《归藏》之《易》也。"《经义考》三引此出干宝说。（《四部备要》本间有误，如爽作奭是。）

坤作舆，按字见启簋，《汗简》及《碧落碑》坤并作㚲，同此。

坎作荦，李过云："荦，劳也。以万物劳于坎也。"《路史》作荦，字从北牢声。

震作釐，按马王堆本震作辰，说详下。

宋李过《西溪易说》引《归藏》（马国翰辑本）有诸卦名，与周《易》名称多异，今以马王堆本周《易》校之，有少数相符，列举如下：

临　马王堆本作林，《归藏》作林祸。

咸　《归藏》同马王堆本俱作钦。尚秉和云："咸，感也，《归藏》曰钦。《秦风》忧心钦钦，《传》心中钦钦然。钦有感义。"

震　马王堆本作辰，《归藏》作釐，李过训釐为理。余谓辰宜读为脤，受釐即受脤。贾谊"受釐于宣室"，如淳云："釐，福也。"卜辞成语有"叙𨑊"。

故知宋人所传《归藏》卦名实有根据。罗苹《路史》注："《归藏·初经》

① 《隋志》著录有《归藏》十三卷，晋太尉参军薛贞注。《日本见在书目》有此书四卷。宋时此书犹存，见《崇文总目》，书凡三卷，存《初经》、《齐母》、《本蓍》三篇，文多缺乱。薛贞注《归藏·启筮》，《玉烛宝典》引用之，见新美宽所辑佚书。刘歆与扬雄从取《方言》书云："三代之书，蕴藏于家。今有一周《易》而无《连山》、《归藏》。"是刘向家无此二书。

《周易》	乾	坤	屯	蒙	需	讼	师	比	小畜	履	泰	否	同人	大有	谦	豫	随	蛊	临	观
马王堆本	键	巛	屯	〔蒙〕	襦	讼	〔师〕	比	少蓺	礼	□	妇	同人	大有	兼	馀	隋	箇	林	观
古《归藏》	乾	臾	屯	蒙	溽	讼	师	比	小毒畜	履					兼	分	马徒	蜀	林祸	观
附说	马王堆本借键为健。																	《左传·宣公八年》蛊疾，俞樾云蛊读为痼。《月令》十二月行春令则多固疾。字亦作锢。《说文》：痼，久病也。皆箇、固可借为蛊之证。		

《周易》	噬嗑	贲（傅氏作斑）	剥	复	无妄	大妄	颐	大过	坎	离	咸	恒	遯	大壮	晋
马王堆本	筮□	蘩	剥	复	无孟	泰蓄	颐	泰过	习赣	罗	钦	恒	掾	泰壮	溍
古《归藏》		荧惑	仆	复	毋亡	大毒蓄	颐	大过	荦	离	钦	恒	遂	耆老	晋
附说		马王堆本借蘩为贲，如此"蘩"又可作"绊"与"变"。宋本《御览》引《归藏》"箨筮荧惑"，说者谓即贲。								干宝引《归藏》有初荦。顾炎武答李子德书言古读离为罗，引《小过》上六离与过为韵证之。				武王代商，枚占耆老，见罗苹《路史》注。按泰壮者，《老子》云"物壮则老"，故知耆老即大壮。	

《周易》	明夷	家人	睽	蹇	解	损	益	夬	姤	萃	升	困
马王堆本	明夷	家人	乖	蹇	解	损	益	夬	〔狗〕	卒	登	困
古《归藏》	明巳	散家人	瞿	蹇	荔	员	诚	规	夜		称	困
附说					《干禄字书》离支俗作荔支，离即分离，与解义同。(《周易尚氏学》)		黄宗炎云："诚，和也。"		尚氏云："古娶必以夜，故曰昏。姤阴遇阳，即女遇男，亦婚姤也，是夜与姤义同。"狗则姤之借音字。			

《周易》	井	革	鼎	震	艮	渐	归妹	丰	旅	巽	兑	涣	节	中孚	小过	既济	未济
马王堆本	井	〔勒〕	〔鼎〕	辰	根	渐	归妹	丰	旅	〔奭〕	夺	涣	节	中复	少过	晓济	未济
古《归藏》	井	革	鼎	釐	狠	渐	归妹	丰	旅	巽	兑	奂	节	大明	小过	岑霨	未济
附说					郑云："艮之言狠也。"狠即很，《说文》："很，不敢从也。"马王堆本作根，皆从艮声。			夏竦《古文四声韵》引古《周易》作丰。		《路史·发挥》"论三易"引初奭，注云奭即巽字，按当是算之形讹。马王堆本借敚为兑。故作夺。				传说鲧治水，枚占大明。			

卦皆六位，其卦有明夷、荧惑、耆老、大明之类。昔启筮明夷；鲧治水，枚占大明；桀筮荧惑，武王伐商，枚占耆老是也。”荧惑即贲卦，马王堆本作蘩；耆老应是大壮；大明，尚氏谓是中孚。《归藏》卦名大体与周《易》同，只有少数差别，足见殷人“阴阳之书”之坤乾，基本上已用六十四卦，周人损益之，改首坤为首乾。《路史·发挥》云：“按《归藏》之文有乾为天为君为父为大赤为辟为卿为马为禾为血卦之类，则知与今《易》通矣。”似罗泌曾见之，附记于此。

三、辛店期陶器之契数迹象

数字符号亦见辛店期陶器，如：甘肃永靖莲花台瓦渣咀（载《考古》，1980（4），101页，图14）。



又如：甘肃东乡崖头陶器耳部（载《文物》，1981（4），17页，图5）。



据报告称为⊠形纹。按辛店期年代虽稍晚，其符号必有含义，如⊠很似文字，与金文“文”之作⊠（楚王酓章戈）相近。

洮河石器时代陶器上记数之例甚繁，有的很像宋人所谓的商卦象：≡≡盖，≡≡器（《啸堂集古录》）。张、刘文中举出山西翼城城关公社和陕西泾阳县博物馆采集的属于商末周初的铜甗二器上面俱有下列图形：||||（载《文物》，1963（3），45页；又1963（4），51页）。东周玺印又有☰☰形。这一类似乎和三

《易》的卦象不很符合，应该另行处理，因为基本结构只可以看出是数字的排列。它的来历，还可追溯至新石器时代的彩陶。

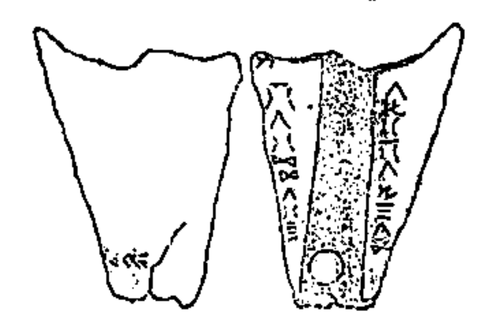
有人把它看成《太玄》的卦画，似乎言之过早。后世拟《易》有《太玄》、《潜虚》等等。其在秦以前，还有燕国五位的《易》，《七国考》十四《燕琐征》引应劭云："燕昭王作五位之卦，是曰燕《易》。"又引王应麟曰："燕三九之数书。"可见夏、殷、周三《易》以外，还有一套五位成卦的燕国的《易》。因此，推想昔人根据《易》数的原理，各自立卦，有许多花样。殷以前的情况，如果有人能够搜集彩陶上记数之资料，也许可以整理出一点头绪来。

四、论用九及古《易》异本之多

1979 年 9 月，岐山南麓扶风县齐家村出有牛肩胛巨骨，上有五组刻数符号，图片刊于《文物》1981 年第 9 期 5 页，据称是采集所得，为周原地区九片有契数甲骨中最值得研究之一块，重摹如下：

牛肩胛骨背面两侧有数卦四组：六九八、一八六、☵坎＋☶艮＝蹇；九一一、一六五、☰乾＋☲离＝同人；一八六、一五五、☶艮＋☱兑＝损；六八一、一一一、☳震＋☰乾＝大壮。正面自外向内刻数卦一组：一六一、六六八、☲离＋☷坤＝晋。这一片的卦象，可以看出是从蹇、损变为同人、大壮，正是由凶而吉的卦象。这片所见数字只用一、五、六、八、九，卦象上九字凡两见，阳数为一、五、九，阴数为六、八，全不用七。周人用九，这一片正是西周卦象的极重要资料。

古《易》不只一种，汲冢所出写本已是如此。



（一）《易繇阴阳卦》二篇

《晋书·束皙传》："汲郡人不准盗发魏襄王墓，或言安釐王冢，得竹书数

十车……其《易经》二篇，与周《易》上下经同。《易繇阴阳卦》二篇，与周《易》略同，繇辞则异。”

（二）《师春》书《易》象变卦

汲冢所出竹书有曰《师春》者，杜预曾见之。《春秋经传集解后序》云：“别有一卷纯集疏《左氏传》卜筮事，上下次第及其文义皆与《左传》同，名曰《师春》。《师春》似是钞集者人名也。”然据黄伯思《东观余论》上云：“今观中秘所藏《师春》，乃与杜说全异。预云纯集卜筮事，而此乃记诸国世次，及十二公岁星所在，并律吕、谥法等，末乃书《易》象变卦，又非专载卜筮事。”是其书又兼载《易》之变卦。据唐刘贶云：“别有《春秋》一卷，全录《左氏传》卜筮，无一字之异。”（陆淳《春秋啖赵集传纂例》引）足见《春秋》占筮事项，昔人曾辑录成为专篇，唯宋人所传之本后面又列变卦，惜其书不存。

从上举两种本子，可以得到一些认识：

（一）古《易》繇辞每有不同，今观《左传》征引之繇辞，及《归藏·启筮》篇中之繇辞作四言者，皆不见于他书。雷学淇云：“三兆之颂，汉时亦存，故有‘大横庚庚’之兆。”（《介庵经说补》）

（二）马王堆本《系辞》无“大衍之数五十”一段，又《系辞》下篇包括今本《说卦》之前三章，另有其他。（据周世荣《马王堆出土帛书竹简》）与汲冢本《下经》一篇似《说卦》而异，情形甚相近。

（三）《易》象变卦虽不可睹，但今所见若长安张家坡西周遗址所见契数卦象（载《文物》，1956（3））：

即六八一　一六一＝䷶丰卦

即五一一　六八一＝䷘无妄卦

此骨正面卜兆圆钻作○○○形，最可注意是卦象由有[号，必是表示两卦相关之处，正好说明所谓变卦之一例。

五、天星观楚简以一、∧表阳爻与阴爻

卦爻一般有--（阴）、—（阳）两画，宋人金石书著录之卦象卣，以--、

一表阴阳，马王堆三号墓出土帛书《易经》中各卦亦同。唯江陵天星观出土楚简则以︿表阴爻，兹举二例如下：

（一）盘螽习之吕长苇，，盘螽占之。镸吉宜室，无咎无棁（棁＝夺）。

（二）郙逿吕郙䈬为君卣（贞）：既胛（平）雁（膺）疾，吕心痵（悸），尚毋吕兄（亓？＝其）古（故），又（有）大咎。占之吉，脔中，又瘥（瘥），脔迖，分，又（有）列（閗＝间），壬午，瘥、。

此二简文字，皆为卜疾病之事，尝见晒蓝影本，不揣固陋，试为通读。其言某某为君贞，如郙逿者即其时楚之贞人。文云“以长苇”，“以郙䈬”，苇即茅苇。《离骚》：“索藑茅以筳篿兮，命灵氛为余占之。”胡文瑛《屈骚指掌》：“楚中或折草、折竹、折木枝、折炷香，信手布卦以占吉凶。檀默斋云：藑茅折草以卜，俗云掐茅卦是也。”郙字未详。䈬，《广韵》引《正名》云“小豆”（二十七合）。此盖用苇草或小豆来占卦。习之者，重卜曰习，已屡见于殷文字。《书·金縢》：“乃卜三龟，一习吉。”无棁即无挩。马王堆《易经》写本兑卦字作夺，与今本作兑者异。

第一简所得之卦：＝噬嗑，＝夬。

由噬嗑之夬，其一爻与四爻不变，其余皆变，此类卦在《左传》上称之为遇，此即遇噬嗑之夬，其占卜结果即取所得之卦象。夬之彖辞曰：“夬，决也，刚决柔也。健而说，决而和。”贞人盘螽所占为吉，故云：“长吉宜室。”

另一简之卦：＝姤，＝解。

此为遇姤之解。解之彖辞曰：“雷雨作而百果草木皆甲坼，解之时大矣哉。”亦是吉卦，故其心悸之疾，至壬午而瘥。瘥读为差。《广韵》十五卦：“差，病除也。楚懈切。”又作瘥，注云“同上”。（《尔雅》：“瘥，病也。”《广韵》在九麻，此则一字具有相反之义。）

有间者，《方言》三："差、间，愈也。南楚病愈者谓之间。"是差与间都为南楚语，均见于楚简。賔中者，賔为月名。天星观简有云"屈柰之月"，秦简《日书》作"屈夕"，柰为楚之二月。賔即禁月，言二月中，病有差。

上二简皆书所占得之卦名，其阴爻均作∧，乃因袭殷人习惯。

六、夏、殷占象及"八"之取义

《易纬·坤凿度》在谈"以往六来八、往九来七为世轨"之后，说："七变而为九，九者，气变之究也，乃复变而为一。"复云："阳动而进，阴动而退，故阳以七，阴以八为彖。《易》一阴一阳合而为十五之谓道。阳变七之九，阴变八之六，亦合于十五，则彖变之数若之一也。"郑玄注云："阳动而进，变七之九，象其气息也；阴动而退，变八之六，象其气之消也。彖者，爻之不变动者。五象天数，奇也；十象地之数，偶也；合天地之数乃谓之道。阳动而进，变七之九，象其气应也；阴动而退，变八之六，象其气消也。九、六，爻之变动者。《系》曰：'爻，效天下之动也。'然则《连山》、《归藏》占彖，本其质性也；周《易》占变者，效其流动也。彖者，断也。"此据《永乐大典》度字号（卷一四七〇八）。郑说十分清楚，他指出夏、殷之《易》占彖，周《易》占变，彖是爻之不变动者。阳数进而阴数退，故七进而为九，八退而为六，这是表示气的长和消，占彖、占变之分，正是夏、殷《易》与周《易》占法上的区别。萧吉《五行大义》云："七、八者静爻，夏、殷尚质，以静爻占之。九、六者动爻，周备质、文，故兼用动爻。"贾公彦《周礼疏》："夏、殷以不变为占，周《易》以变为占。"皆继承此说（孔颖达《周易正义》亦同）。卦用九、六者占爻，故周《易》以阳爻为九，阴爻为六。殷以来之记卦名，乃以数字之奇偶表示阴阳，而甚少用"九"这一数字，仅于扶风齐家村一见之，这当然是周人对殷俗的损益，改首坤为首乾，九为阳数之极，故强调用九来表阳。自是以后，在周《易》中还有所谓用九、用六，后人引申之有老阳、老阴之说。

《坤凿度》言："阳以七、阴以八为彖。"故七、八占彖。经传不见言"七"之例，唯《左传》、《国语》言占卦之八，只得三事：

（一）穆姜薨于东宫，始往而筮之，遇艮☶之八。史曰："是谓艮之随☱。随，其出也，君必速出。"姜曰："亡！是于周《易》曰：'随，元亨利贞，无咎。'……今我妇人而与于乱。……有四德者随而无咎，我皆无之，岂随也

哉？……必死于此，弗得出矣。”（《左传·襄公九年》）

此指筮艮卦，只第二爻不变，余五爻皆变，故成为随卦。《左传》言“八”者仅此一见。杜注谓此是“用《连山》、《易》或《归藏》、《易》”，毛奇龄《春秋占筮书》谓此“乃商《易》揲策，以八为少阴不变，故指此不变之爻为八，是艮之八，实艮之第二爻耳”。卦爻从下起算，之卦合 A、B 二卦对应[①]，B 卦之初爻为七，第二爻则为八也。

（二）（晋）公子（重耳）亲筮之曰“尚有晋国”。得贞屯，悔豫，皆八也。筮史占之，皆曰不吉。闭而不通，爻无为也。司空季子曰：“吉。是在周《易》，皆利建侯。……得国之务也，吉孰大焉。……故曰屯，其繇曰：元亨利贞，勿用有攸往，利建侯。……故曰豫。其繇曰：利建侯行师。”（《国语·晋语四》）

韦昭注：“内（卦）曰贞，外曰悔。震下坎上屯，坤下震上豫，得此两卦，震在屯为贞，在豫为悔。八，谓震两阴爻，在贞在悔皆不动，故曰皆八，谓爻无为也。”按屯卦象䷂，坎上震下，内卦贞为震，豫卦象䷏，震上坤下，其外卦之悔亦为震。在周《易》的卦辞上，屯与豫皆有“利建侯”之语，故吉。所谓“八”，指震两阴爻在贞、在悔皆不动者，谓第二爻无论在屯与在豫两卦中都是 --（阴爻），没有改变为阳爻，故用卦辞为断。

（三）董因迎公于河，公问焉。曰：“吾其济乎？”对曰：“……臣筮之，得泰（䷊）之八。曰是谓：‘天地配亨，小往大来。’今及之矣，何不济之有。”（同上）

韦昭注：“乾下坤上，泰。遇泰无动爻无为侯，泰三至五震为侯。”韦氏云“泰三至五震”，此以“互卦”说之，未必符合原来指意。今持与穆姜所占比较，彼曰“遇艮之八”，故以“之卦”说之变为随卦，只是第二爻不动，所谓“遇”也。此则云“得泰之八”，但以泰卦辞说之，所谓“得”也。故知“遇”与“得”取义不同。得者，取本卦，遇则可变而之他卦。

上三例用“八”占，但其解释卦义，仍以周《易》说之。可见殷《易》不若周《易》之有卦爻辞，易于理解与运用。卜楚丘亦以周《易》解释，是春秋人虽卜用三《易》，但解释卦义则多用周《易》。

从上举三例可得到一通则：凡占卦之“八”都以卦辞解释，而不用爻辞。

---

① “之卦”所以名“之”者，《系辞》云：爻也者，各指其所之。之，往也，由此往彼也。虞翻专论“之正”，谓“之而得其正”。唯占家言卦变亦曰“之”，则不以一爻为限。时人有说“之”为虚字者，殊非古义。关于“之卦”，参故友王震著《易象数杭说订》。

可见夏、殷《易》只论卦不论爻，但筮者解释卦义必借重周《易》，用其卦辞来找寻解释。司空季子举屯及豫之繇辞，董因举“天地配亨”，“小往大来”，即出泰卦辞“小往大来，吉亨”。及彖辞“泰，小往大来，吉亨”，则是“天地交而万物通也”。可见有时檃栝彖辞说之。由上可见，占卦之八者，虽用夏、殷不变以断卦，但仍用周《易》之繇辞以解释之。

其所以用“八”而不用“七”者，清惠栋《易例》下云：“蓍圆而神，七也（七七四十九）；卦方以知，八也（八八六十四），六爻易以贡，九六也。……至其用以筮而遇卦之不变者，则不曰七而曰八。盖蓍圆而神，神以知来；卦方以知，知以藏往。知来为卦之未成者，藏往为卦之已成者，故不曰七而曰八。《左传·襄公九年》穆姜始往东宫而筮之，遇艮之八。《晋语》重耳归国，董因筮之，得泰之八。八者卦之数，故《春秋》内外两传从无遇某卦之七者。以七者筮之数卦之未成者也（原注：揲蓍之时，七八九六皆卦之未成者，既成之后，则七八为彖，九六为变，及举卦名，则止称八不称七，此古法也）。”惠氏之说很有参考价值。彼认为“七”是蓍数，故其用四十有九，法长阳七七之数；“八”是卦数，因六十四卦，法长阴八八之数。考崔憬等早有此说，详李鼎祚《周易集解》卷十四。如上说“八”字简直是“卦”的代词。清《周易折中》、马其昶《周易费氏学》皆以“八”指卦体，即采是说。

贞、悔二名见于《尚书·洪范》，称为衍、忒，郑玄注：“衍、忒记贞、悔也。”《左传·僖公九年》记卜徒父筮之，其卦遇蛊☶☴。曰：蛊之贞，风也；其悔，山也。一卦之构成，上下有别，内为贞，而外为悔。贞与悔二字均见于殷代契文。《唐六典》云：“凡内卦为贞，朝占用之；外卦为悔，暮占用之。”则似读悔为晦。

唐刘禹锡著《辩易九六论》一篇，采僧一行门徒毕中和之说，以揲蓍之法解之云：“九与六为老，老为变爻；七与八为少，少为定位。”又指出：“卦由老数而举曰六：筮由蓍数，故斥曰八。”（《刘梦得文集》十三）

清成瓘著《古筮法占七八考》，谓：“遇卦之八，古无的解，惟《左传疏》于‘艮之八’言艮卦第二爻不变是八，此语得之。”（《篛园日札》卷一）其他如雷学淇《介庵经说补》“夏、商二《易》卦爻占法说”则谓三《易》皆占变占不变，似不可据。黄式三《易释》有《释八》篇，谓“二阴爻不变”为八，与成氏说同。

七、龟象、筮数与鬼神

龟甲上记若干卜，自第一卜至第五卜而止，通例大抵如此。何以龟卜以“五”为极限，这是有它的道理的。

现在知道殷人确已使用筮，而且用数字记六十四卦卦名，这说明殷代的贞卜正是卜与筮二者兼行，可证《洪范》之说。《左传·僖公五年》记晋献公筮嫁伯姬于秦，遇归妹之睽，史苏占之。及惠公在秦，曰：“先君若从史苏之占，吾不及此夫。”韩简侍，曰：“龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。先君之败德，及可数乎？史苏是占，勿从何益！”

刘文淇《左传疏证》：“《周礼·天府》‘以贞来岁之媺恶’下贾公彦疏云：‘《易·系辞》云精气为物，游魂为变，注云：精气谓七、八，游魂谓九、六。则筮之神，自有七、八、九、六成数之鬼神。《春秋左氏传》云：龟象、筮数，则龟自有一、二、三、四、五生数之鬼神。’《礼》疏所引《易》注，不言出自何家。如彼疏说，则韩简谓龟、筮皆有数，象即生数，筮即成数也。”（327页）刘氏非湛于易学，故未知贾氏所引之注何所自来。

孙诒让于《周礼正义》卷三十八引贾疏及此注而加以驳斥云：“案《易·系辞》蓍龟神物。《士冠礼》注云：‘筮不以庙堂者，嫌蓍之灵由庙神。’若然，蓍龟亦自有神，而云‘出卦兆者’，但所礼者，礼生成之鬼神；神之尊者，无妨蓍龟亦自有神也。（以上疏）案贾疏非也，《士冠礼》注意亦谓卜筮所问，别自有神，非由庙神，与此注义不异也。七、八、九、六等乃筮之数，不得为神。此注云问于鬼神，亦非指七、八、九、六等而言，贾未达其恉。”孙氏提及此注，而批评贾疏，实在未够深入。余案此《易》注乃郑玄之说也。李鼎祚《周易集解》卷十三：“是故知鬼神之情状，与天地相似，故不违。”句下引郑玄云：“精气，谓七、八也。七、八，木、火之数也；九、六，金、水之数也。木、火用事而物生，故曰‘精气为物’；金、水用事而物变，故曰‘游魂为变’。精气为之神，游魂为之鬼，木、火生物，金、水终物，二物变化其情，与天地相似，故无所差违之也。”（《礼记·乐记》正义引之）《月令》正义引云：“精气谓七、八，游魂谓九、六，则是七、八生物，九、六终物也。”（参王应麟辑《周易郑注》卷七。余前尝误认出于《易纬·是类谋》，附正。）

依据此注，郑玄乃参用五行来解释七、八、九、六，把它分成二组，表

之如下：

七、八——精气，为物，是神，所以生物，于五行属木、火。

九、六——游魂，为变，是鬼，所以终物，于五行属金、水。

他并没有涉及生数，只概括地说成（筮）数而已，而分别精气是神，游魂是鬼，神以生物而鬼以终物，即《系辞》所谓“原始、要终”。二者的运行、作用各异，一是物之生而一是物之变。物生是神，物变是鬼，和《系辞》所谓“变化而行鬼神”义正相应。贾疏用郑氏注此说，进一步引《左传》韩简语来分说生数和成数，且指出生数和成数一样都有它的鬼和神的不同作用，龟数是代表生数的鬼（终）和神（生），筮数则是代表成数的鬼（终）和神（生）。换句话说，鬼、神即是终与始，是归宿和生长。龟数象精气，如物所由构成；筮数象游魂，如物所以变异。生数有它的终、始（鬼、神），成数亦然。孙诒让不知来历，郑氏明言“精气谓七、八也，游魂谓九、六也”，精气便是神，游魂即是鬼，何得云“七、八、九、六等乃筮之数，不得为神”耶？

至以老、少、阴、阳分属六（老阴）、九（老阳）、八（少阴）、七（少阳），备见于崔憬的《周易新义》、孔颖达的《易·乾卦》正义、贾公彦的《周礼·太卜》疏。孔说多采自陈张机（即孔书所称张氏），张说则源于郑玄，不可不知。

卜与筮本来分为二事，古代中国的数学理论，把龟属于生数，筮属之成数，春秋时人的说法非常清楚。生和成是代表事物发展的二个阶段，生数到五为止，一切数从之而生，故称生数，七、八、九、六从生数发展而来，故称为成数。从甲骨了解到，龟卜一般止于五卜，可看出殷人已有“龟属生数”的观念。殷代分明有卜，又有筮，则成数的意思未必无之，观契数为卦通常以“六”数表阴爻，可以见之。由此看来，韩简之说，正有他的根据。

《系辞传》“精气为物”二句，极不可解。王弼《易注》以聚、散之理说之，当然讲得通。孔颖达疏因袭王说，未采郑说。本来《易》学有郑、王二系，六朝以后，郑学寖微，只流行于北方。唐人正义用王注，郑义遂无人过问。现在以七、八来解说精气，九、六来解说游魂，粗看之必大加诧怪，其实有很深邃的含义，我们不能用现代人之思想去理解古人，旧疏时时尚保存古义。谈古代礼制，孙诒让《周礼正义》自是一大宝藏，但对旧说不能理解者往往加以摒弃，上面所举即其一例。所以我们不能不兼读旧疏，其理由正

在于此。

后记

本篇为1982年9月在夏威夷举行之国际殷文化讨论会提出之论文，张政烺先生加以补充，又举出上海马家浜等处陶文亦见数字卦号。截至目前，所知已近百。郑振香女士报告：在安阳苗圃附近出土康、武、文期石板，其上与侧面刻着六个相同之符号：︽十︽。按此为六六七、六六八，当即雷地之豫䷏卦。又杨锡璋先生见示在安阳采集得一龟甲，四足部各锲数字卦号，计共四卦。而所用数字只为六、七、八、九，不用一至五之数，其一卦下面并记“贞吉”一语。这些资料尚待正式公布。如是殷人分明用筮，且偶以《易》卦记于龟板之上，确是事实。由上述二事，略可推想殷人已能分别生数与成数，六、七、八、九均用之以写卦。以前罕见之九数，非始于周人，殷已有之。

近承雷焕章神父函示：巴黎 Guimet 博物馆藏甲，有一片背面摹本（如右图）。此即拙著《巴黎所见甲骨录》之第二四片，往年漏收，谨为补记，以志吾过。此板在弋字下锲刻卦数六二六，当是坤卦。卜辞中此类资料，向皆忽视，故特著之。

辛店期彩陶鬲有︽的符号（见《中国陶瓷史》，89页），分明是坤卦。又乐都柳湾出土马厂期陶罐，上有二处︽的符号（见《青海彩陶》，115页）。从此类叠用⌒（六）数之例，和后来天星观楚简以⌒为阴爻，正可推求其蛛丝马迹之关系。

本篇初稿，引用马王堆本《易》卦卦名，承裘锡圭先生细阅一过，有所校正，谨此志谢。

原载《文史》第二十辑，北京，中华书局，1983年

谈《归藏》斗图

早期卜辞“从斗”释义，与北斗信仰溯源

《归藏》之为占书，已在湖北王家台秦墓简册出现，讨论者大有其人。[①]余向尝依宋人《西溪易说》引用《归藏》卦名，与马王堆帛书周《易》卦名比较，取得充分确证。其中有夜卦，以近日刊布之郭店楚简老子“豫兮若冬涉川”句豫兮字作夜，颇疑可能即是豫卦。然秦简夜卦实与蛊卦对应，而上海博物馆展出之楚简恰为战国简本之豫卦，字实作“畬”（余），尚待研究。秦简《归藏》之发现，证实周人所传古有三《易》之说全可信据。[②]

殷代《归藏》筮法用贞、悔，以七、八二静爻占之。《左传》穆姜筮过艮之八，即艮之随。而秦伯伐晋，卜徒父筮之，其卦遇蛊。蛊之贞，风也；其悔，山也，正指其不变之卦。贞、悔谓内、外卦。《书·洪范》云：“占用二：衍、忒。”依《史记·宋微子世家》，忒字作“贳”。衍贳，即指贞、悔，见裴骃《集解》引郑注，其说可从。近时甲骨铜器锲刻之数字卦，殷人占筮方法大致明了，有待仔细与《归藏》互证。《归藏》既确实存在，则文献上言及与《归藏》有关之问题，须作进一步之考察。

---

① 参见李家浩：《王家台秦墓简之〈归藏〉》，载《传统文化与现代文化》，1977（1）。

② 参见邢文：《帛书周易研究》，9页。

唐段成式《酉阳杂俎》续集卷四有一条云：

> 焦赣《易林·乾》卦云："道陟多阪，胡言连蹇，译瘖且聋，莫使道通。"据梁元帝《易·连山》，每卦引《归藏斗图》，立成委化。（下略）

梁时古书存者尚多，梁元帝采用了《连山易》，且引用到《归藏斗图》，梁时确有其书，唐人加以引述。从书名推测，当是取《归藏》之六十四卦，与斗相配以为图，如随县漆器之绘斗在二十八宿之中央，以斗配二十八宿，情形相同。可惜其书沦逸，不可踪迹。

《连山易》以艮卦为首，夏代何以首艮？以理推之，其时洪水未能控制，其民降丘宅土。观古陶文记"宅土"事，卜辞云"王乎宅丘"（《合集》一四〇反），丘为小山高陵，民居高地为便，故以艮（山）为首务，八卦中以"山"为生活依据。艮，止也，民止于山，乃得安处。首艮或取义于此。朱震《汉上易》、《太玄准易图说》云，律历之元，始于冬至，旧说八风始于不周，居西北之位，故以艮为首。

《隋书·经籍志》五行类著录有梁元帝《连山易》三十卷。干宝《周礼注》引《连山》有"帝出乎震，齐乎巽，至成言乎艮"，与说卦文相同。（尚秉和已指出。）又朱氏《汉上易传》引《归藏》、《易》有"乾大赤、乾为天……为马，为禾"之语。梁时流行之《连山》、《归藏》，与楚简本之同异及何者为后来增益部分，仍有待于仔细考察。

萧吉《五行大义》引有《黄帝斗图》，《隋志》作《斗历》。以斗为图，由来已久。殷代天文学知识，对于北斗已有明确记载。殷早期𠂤组卜辞屡见斗字。

殷早期𠂤组卜辞（即所谓文武丁卜辞）屡见斗字，见于《合集》二一三四〇～二一三五七，兹举数例如下：

> 己巳𢓊乍（斗）。（《合集》二一三四〇）
> ……未〔卜〕夕。
> 庚午卜夕，辛未𢓊斗。明……𠛱斗。（《合集》二一三四一）
> 丙辰卜夕，丁，𠛱斗。己未〔卜〕偕……𠛱斗。（《合集》二一三五七）
> 庚〔午〕，𠛱斗。（《合集》二一三四二）
> 翌丁〔未〕，𢓊斗。（《合集》二一三四三）

丁酉夕　戊戌夕，庚𠂢斗，延雨。辛丑卜夕，辛𠂢斗，壬寅卜夕，癸卯卜夕。(《合集》二一三五〇)

姚孝遂释作"斗比"，特撰《释月比斗》一文，刊于《亚洲文明》第三期。细审诸辞，字均作𠂢，应是从而非比，"比斗"一词于文献无征。

从字用于星占，有汉初五星聚于东井一事可作为例证。《史记·天官书》云：

汉元年十月，五星聚于东井，以历推之，从岁星也。……故客谓张耳曰："东井秦地，汉王入秦，五星从岁星聚，当以义取天下。"

故孺子婴降于枳道。何以谓之"以义取天下"，因五星所从各有其说，有以义、以礼、以重、以兵、以法之别。以义盖专属于木星者，观《天官书》云：

凡五星所聚宿，其国王天下。
从岁（木星）。以义。
从荧惑（火星）。以礼。
从填（土星）。以重。（拔重即威也）
从太白（金星）。以兵。
从辰（水星）。以法。

占星家以义、礼、威、兵、法五事配五星，以定"所从"之义。以从岁、从填、从辰等为例，合以字形之作𠂢，明非"比"而应为"从"字，释为从斗更妥。斗指北斗，斗为帝车，众星皆系于斗，无不率从。

殷人能辨斗星，故有从斗之占。斗称斗柄，柄字亦作秉，《楚帛书》云"秉司萅"。《史记·天官书》太史公曰："二十八舍主十二州，斗秉兼之，所从来久矣。"亦作"斗秉"。《鹖冠子·环流》：

斗柄指东，天下皆春；斗柄指南，天下皆夏；斗柄指西，天下皆秋；斗柄指北，天下皆冬。斗柄运于上，事立于下；斗柄指一方，四塞俱成。

《易·丰》卦六二："丰，其蔀，日中见斗，往，得疑疾，有孚发若，吉。"（马王堆本作"其剖"，"有复，洫若"。）又九四："丰，其蔀，日中见斗，遇其夷主，吉。"

殷《归藏》用六十四卦中有丰卦。[1] 今知卜辞有"从斗"之记载，殷人以日中见斗，乃为咎征。

春秋时人称北斗为恒星，《左传·庄公七年》传："夜，恒星不见。"《玉烛宝典》四引贾逵注："恒星，北斗也。"

天文现象有斗为他星所掩，世俗乃有救斗之举。《淮南子·说林训》云："佐祭者得尝，救斗者得伤，荫不祥之木，为雷电所扑。"是也。

马王堆《刑德》乙本云：

> ……次其日数，以知单（战）缓急，以五（午）夜之昏至于静，以见玄鸟于斗旁。（六二行）

斗亦称维斗。

> 《庄子·大宗师》："维斗得之，终古不忒。"
>
> 《韩非子·解老》："道者，万物之所然也……天得之以高，地得之以藏。维斗得之以成其威。"

《封禅书》："雍有日月、参辰、南北斗、荧惑、太白、岁星、填星二十八宿……百有余庙。"是是秦人有庙专祀南北斗。

汉武帝伐南越，祷于太一，以牡荆画幡，日月北斗登龙，以象天一之星，称为太一锋，故《抱朴子·杂应》云："书北斗字、日月字以避兵事。"

殷人既有从斗之卜，能认识北斗，有人又以《归藏》之卦配斗为图。降及后代，"斗历"一类之书，亦为道、释二氏所吸收。佛书有《北斗轨》、《北斗七星真言》等著述（《日本续藏》图像八，133页），而道教之科仪，以南北斗为书名者至多，遽数不能终其物。溯其远源，此种北斗信仰，实导源于殷代，且与殷《易》结下不解缘，而有《归藏斗图》之著述。

汉以来，六壬十二神作为随斗十二神，用于道教巫术，出土文物极为丰

[1] 参见邢文：《帛书周易研究》，8页，表一。裘锡圭校正拙作《〈归藏〉卦名比较表》。

富，如1972年甘肃武威磨嘴子出土新莽时期漆天盘，北斗七星图像位于中央，其外周围分证十二神之名（《文物》1972（12））。

曾侯墓漆器书二十。宿名，其中特书一大字之“斗”。春秋时人观测天象，辨冬、夏二至，以日月在斗定之。《左传》梓慎谈二至之别。孔颖达疏云：

> 冬至之时，朔则日在斗，望则月在井。夏至之时，朔则日在井，望则月在斗。

在斗与在井，可定昼夜之至长至短，以别冬、夏。此从斗在天文学上之另一用途。

1977年长沙麻林墓台出土宋元嘉十年墓券亦记载天罡、太一、登明、功曹、传送随斗十二神。此类随斗十二神多处有之，四川王建墓所出尤为特色。[①] 特别写明“随斗”二字，可视为远古“从斗”一词之注脚。

原载《追寻中华古代文明的踪迹》，上海，复旦大学出版社，2002年

① 参见张勋燎：《试谈前蜀王建永陵发掘材料中的道教遗迹》，见《四川考古论文集》。

由卜兆记数推究殷人对于数的观念

——龟卜象数论

一、引言

甲骨上锲刻的文字，除了卜辞以外，尚有若干成组数字，作有系统之排列，大半随辞左右对称，或纵行或横行。就殷墟第十三次发掘于YH一二七坑所出一七〇八七板观之，其中完整大龟，往往只在甲首或甲桥、甲尾左右两边刻几行卜辞，而腹甲的上下，却胪列着若干组的数字，如《小屯乙编》三三九九、四五三八，即是显著的例子。这类数字，向来都目为贞卜的次数，那是从一至十，每每按照“数缅”[①] 顺次记下来，故张秉权称它作“序数”[②]。但它究竟是代表着什么意义呢？张氏说：

序数是一种甲骨上的数目字，即一、二、三、四、五、六、七、八、九、十等数字在甲骨上，它们是用来标记卜兆的占卜次序的，是用来标明某一卜兆属于某一事件的贞卜之中的第若干次占卜的。它们并不是卜辞，但与卜辞有着十分密切的关系。

张秉权以为“序数的锲刻，在灼兆以后，刻卜辞以前；大概每灼一兆，便刻一序数字，以标明这是第几次占卜的卜兆。”照他的意见，这些数字是跟

① 数缅即 series of numbers，亦译作“数串”。

② 参见张秉权：《卜龟腹甲的序数》，载《史语所集刊》，第二十八本。

着卜兆而刻上的。没有兆便不需要数，离开了卜兆，这些成组数字便失却它的意义了。

在整龟腹甲中，十分之八，是数和兆相随的，但有许多例外。而数编的排列，甚多变化，其间关系，极有研究的价值。本篇拟从这方面作尝试的探究，希望对殷人在龟甲序数上表现着的数的观念，得到一个初步的认识。

二、钻凿、兆、数、辞的连带关系

龟甲上有四件东西，保持着连带的关系，即是龟背的钻凿孔，和经烧灼之后腹面所呈的兆象，及刻在兆位的数字，与锲刻在腹或背面的卜事记录的卜辞或记事刻辞。

我们知道必先钻凿然后灼龟，才可得兆，有了兆乃在兆位记数。故可以说是由钻灼以得兆，再由兆而得数。可是小屯所出龟甲，有时是经过钻凿而不燋灼的，故背虽钻孔，而面却无兆；有时则虽灼而未必呈兆，或虽有兆而暗晦不明。举例言之：

《屯丙》图版第55页，即No.58，大腹甲，背有三十个钻凿，双联凹穴，其中有八穴未灼，灼过的有二十二穴，而腹甲记序数只有二十个，有二个卜兆没有记数。

又《屯丙》图版第62页，即No.66，大背甲的右半，钻孔累累，其上有四十三个双联凹穴未曾灼用，所以许多地方没有呈兆，亦没有记数。

同书中图版第49页No.52，第51页No.54，第64页No.68，第75页No.82，第77页No.84，第84页No.91都有同样的钻而不灼的情形。

相反的有时记数和兆、辞，及龟背的钻凿完全相同。例如《屯乙》四五三四整龟，有辞六组，每组都刻上一个“四”字，因为是卜用第四只龟的缘故；同时背面有钻孔六个，腹面现兆亦是六个。这是钻凿、兆、数、辞四者完全一致的例子。

关于钻凿的手续，据董彦堂先生的研究，是（一）预先钻凿，然后施灼；（二）钻孔的多寡，视龟的大小而定。[①] 至钻灼的情形，始终保持着左右对称的形式。钻凿的对称，可以不论，而灼兆有时还看已灼的和未灼的互相对称，以为定夺。像《丙编》五五（五八）有二个无序数的卜兆灼穴，它的对称部分，正是两个不对称的未灼之穴。张秉权说：“也许那两个已灼之穴，在灼卜

① 参见《安阳发掘报告》中《商代卜龟之推测》及《大龟四版考释》之三。

的时候，发现有什么不合规矩的地方，所以作废了。因此，它们底对称部分的那两穴，也就不用了，这现象，似乎表现出殷人的灼龟，是有相当的规律和严格的限制。”[①] 这说法是对的。

我们上面说过，数每每跟着兆，有些时候，因为要依随钻孔和兆位，不得不破坏了对称的行列。这种情形，最习见的是表现在整龟上只有左右两直行的序数，时常发见其中有一个不照顺序而跳行地移刻在中间内腹甲的部位。试举些例子，像《屯乙》六三七〇、六七四八、六八八一、七一二八的“二”字，七七八一的“一”字，六七二三的“三”字，六六九六的“六”字，都是单独跳行，脱离行列，另刻在内腹甲部位的。下面举《屯乙》六三七〇为例：

一		一
	二	
二		三
三		四
四		五
五		六
六 七		七

此片正面有对贞辞一组云：“乙巳卜，㱿贞：我其㞢令𢦏，𢆶用王。乙巳卜，㱿贞：我勿㞢令𢦏，弗其𢆶用王。”板上兆极明显，数皆随兆。

关于钻灼、现兆、记数三者的一致性，较为常见。刻辞则每因龟甲刻识兆数以后，所余空隙无多，不能多作锲刻，只得从略，有时只记着所卜的事，作左右对贞而已，不复重遝地记载，故虽钻孔、兆、数完全相符，而卜辞仅存两句，试举两个整甲记卜受年的来作例子：

一				一
二		一		二
三	一		二	三
四	二		三	四
五	三		四	五
六	四		五	六
七	五		六	七
八	六		七	八
	七		八	

（《屯乙》六六四二）

① 《殷虚文字丙编考释》，93～94页。

（一）二 三 四 五 六 七 八

一 二 三 四 五 六 七

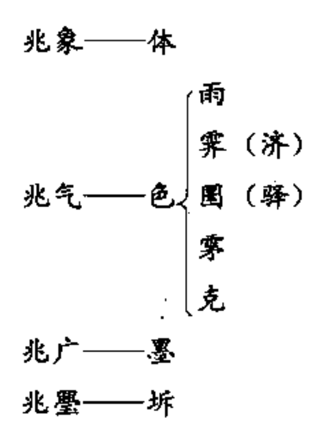
（一）二 三 四 五 六 七

（一）二 三 四 五 六 七 八

（《屯乙》四六五八）

上举二片六六四二的数、兆，与钻孔皆符，正面只镍对贞辞一组云："辛巳卜，争贞：𦥑不其受年？贞：𢀛不其受年？"背只有"受年"二字。四六五八上端及下方残缺。唯兆、数、孔皆符，正面有对贞辞一组云："以𡿧不其受年？𠂤不其受年？"背有"受年　受年"两语，这些是辞不随着兆数的显例。

本来卜龟主要只是看兆，据《周礼·占人》及《洪范》与后来注家所解释，兆有兆象、兆气、兆广、兆璺之别。



《周礼·太卜》："其经兆之体，皆百有二十，其颂皆千有二百。"郑注：颂谓繇（辞）……"每体十繇，体有五色，又重之以墨、坼也。"贾疏：经兆者，谓龟之正。"经云体者，谓龟之金、木、水、火、土五兆之体。"卜兆分五行，《左传·哀公九年》传：晋赵鞅卜救郑，遇水适火，则《春秋》已有之。孔疏引服虔说："兆南行适火，卜法：横者为土，直者为木，邪向经者为

金，背经为火，因兆而细曲者为水。”《唐六典》十四太卜令职云：“凡兆以千里径为母，两翼为外，正立为木，正横为土，内高为金，外高为火，细长芒动为水。兆有仰伏倚著落起发催折断动之状，而知吉凶。又视五行十二气，凡五兆之策三十有六。”是所谓兆体即指兆纹横直斜曲之象。[1] 殷人是否配以五行，尚不得而知。《诗·卫风·氓》“尔卜尔筮，体无咎言。”《书·金縢》：“乃卜三龟，一习吉，启籥见书，乃并是吉。公曰：体，王其罔害。”体即通指兆象。这即是“君占体”的例子。从兆的横直诸象来定吉凶，周初犹是如此。

其次关于兆气五项，《孔传》都有解说，亦即《太卜》郑注所谓“体有五色”。其说如下：

雨——“兆之体气和雨气然”。

霁——“如雨止云在上也”。

圛——“言色泽光明也”。

雺——“气不泽，郁之冥冥也”。

克——《孔传》云：“兆相交错。”“如祲气之色相犯入也。”[2]

宋赵彦卫《云麓漫钞》二：“尝询诸灼龟者，云：龟版以中心脉为主，旁分部有上乡、水、火、木、金、土等兆；即《龟策传》所谓乡也。顺乡作卦即呈兆，拗乡作卦即横兆。”又云：“色是兆气也。就兆中视其气色，似‘雨’及‘止’等是也。”“雨”及“止”即本郑注。故知“色”即指兆所现明暗的程度，绝无疑义。例如“圛”是兆的色泽光明，所以最吉。像《屯乙》七三三六整甲，背施钻凿，每边有孔五个，腹甲呈兆每边亦有五个，兆纹异常明显；右方刻一至五数字，皆依兆位，这样的兆色，说它是圛，大概不成问题的。[3]

明显的兆，亦叫做“昭兆”。《左传·定公六年》：“文之舒鼎，成之昭

① 胡煦《卜法详考》别谓体即俯仰倪弇之类，参见《周礼·龟人》疏。《隋书·经籍志》五行类有《龟图五行九亲》各四卷，又《龟卜五兆动摇决》；《宋史·艺文志》有史苏《五兆龟经》，今不传，胡氏书时引《龟经》，解释兆象。

② 《史记集解·宋微子世家》及《周官太卜疏》引。《左传·襄公二十八年》：“示子之兆，□或卜攻仇，敢献其兆。子之曰：‘克，见血。’”此克字可能指兆气之克。

③ 王引之《经义述闻》卷三取《周礼·太卜》作龟八命的雨、霁、克释之。然八命指卜事，与此之言龟兆气色，毫不相涉，说不可从。

兆。"《正义》曰："成公新得此龟，盖以灼之出兆，兆文分明，故名曰昭兆。"龟有不现兆的，古时谓之𪚰，《说文》："𪚰，灼龟不兆也。《春秋》传曰：龟𪚰不兆。读若焦。"《左传·哀公二年》："卜战，龟焦。"《定公九年》："卫侯将如五氏，卜过之，龟焦。"龟焦不呈兆，是不吉的。《屯乙》四八二二十四七四一，左甲桥有"贞𪚰"二字，右甲桥有"卜𪚰"二字，细审甲面，皆无坼兆，这是灼龟不兆的证明。

兆广为墨，《洛诰》："我乃卜涧水东，瀍水西，惟洛食。"《孔传》言："卜必先墨，画龟，然后灼之，兆顺食墨。"[1] 今观龟甲填墨填褐的极多，它和卜兆的关系，详细如何，须有人专作研究。

兆璺即旁枝的兆象。《龟策传》说："卜法：大者，身也；小者，枝也。"像《屯乙》三二八七有𠂉兆形，《宁沪》一、一九四（《拾掇》一、四五七，《京津》四五四二重）亦有同样兆象二个，一注大吉，一注吉。可见枝出的兆，未必是凶[2]，像《国语》中史苏所说"逢齿牙以猾其中"，"诸夏从戎，非败而何"，以龟所呈兆为离散，故不吉，这只能代表对兆象的一种解释。（韦注："齿牙谓兆端左右衅坼。"）这些仍是值得研究的。[3]

唐李华《卜论》谓：卜龟"脱其肉，钻其骸，精气复于无物，而贞、悔发于焦朽。"贞、悔本指筮得《易》卦的内卦与外卦而言[4]，非龟卜所宜有，这不过是借用它来说说罢了。

《周礼》言经兆之礼百有二十，其颂皆千有二百，其义向不能明。清连鹤寿注《蛾术编》为之解云：

> 刘彝谓将卜，则开龟之下体，去其外甲而存其下甲有横直之文者以卜也。其下甲有直文者，所以分左右阴阳也；横有五文，分十二位，象五行与辰次也；其上下不可以为兆，可开而爑者，左右各二，故曰四兆也。兆有体、有色、有墨、有坼。……龟之中直文谓之千里路。灼契之坼，以近千里路者为首，稍远为中，近边为尾。凡坼之见，皆有首、中、

---

① 《礼记·玉藻》言"史定墨"，陈祥道《礼书》以为："卜师作龟，致其墨，则后墨也。孔以为先墨画龟，乃灼之误。"江永、孙诒让皆从其说。今验之龟甲，多是后来填墨。

② 《晋语一》史苏占，"其云：'挟以衔骨，齿牙为猾'，我卜伐骊，龟往离散以应我。"韦注："其兆离散不吉也。"

③ 罗振玉《殷虚书契考释》曾将兆形列举，但未详加分析。

④ 贞、悔不止一说。朱子《语录》又谓揲蓍成卦，则本卦为贞，之卦为悔。亦有谓为再筮所得之两卦者，见《蛾术编》卷七十四，《说制十二》。

尾焉。合三节言之，则有雨雨雨、雨雨霁、雨雨蒙、雨雨驿、雨雨克；有雨霁雨、雨霁霁、雨霁蒙、雨霁驿、雨霁克；又雨蒙有五，雨驿有五，雨克有五，而二十五具矣。除纯体无生克者不占，则二十四，五兆各二十四，则百有二十之经兆具矣。颂千有二百者，更以十干之日加之也。卜龟之法，大略如此。①

他所说的，虽对《周礼》而言，但殷代龟卜，必有许多地方可以适用，尚需和实物作比较研究，方能证实。

张秉权从卜兆的角度，去观察殷人怎样去判断吉凶。他认为殷时人对占卜吉凶的断定，除了卜兆角度以外，还有其他的因素。② 像兆的体、色、墨等等，都是应该作进一步的研究的。但这非根据实物精细观察分析，无以为功，希望有人再加探讨，获得较满意的答案。

三、龟腹甲上数字性质的分析

龟腹甲上的数字，试归纳之，共有四大类：

（一）同数　同一龟板上，只记着相同的某一数字，这类数字，只是由一到五而止。

（二）等数　在同一龟板上，随着对贞刻辞，左右两组的数字，完全相等。

（三）差数　和等数相类，左右对贞，两组数字排列，但不相等。

（四）变数　所记左右数字，不尽对称，而无规则。

兹先论同数：

若干龟板记着相同的数字，向来认为是一事多卜。（胡厚宣在《卜辞同文例》已举出许多例子。）

（一）通记“一”字的

例一：《屯乙》七七四六，整龟。有辞四组，其一贞而伯伐霍事。背钻孔，每边各五个，腹面左右共有四个兆，必有些没有灼过。兆位各记着“一”

① 《蛾术编》卷七十四，《龟法久亡惟当阙疑》。

② 参见张秉权：《殷墟卜龟之兆卜及其有关问题》，载《史语所集刊》，第二十八本。

字。这片凡四兆、四辞，故记四个“一”字，可以说兆、辞、数皆一致。（背左褉“丁未卜争”，右褉“癸亥卜穷”，知是武丁卜辞。）

例二：《屯乙》七七七三，整龟。左右有辞两组。（穷贞：王业不正，王亡不正。）只见二兆，兆位各记“一”字，此亦兆、数、辞一致。（背面无拓本，不知钻孔有多少。）

例三：《屯乙》七七四八，整龟，左右有辞两组。（卜翌庚寅雨不雨，无卜人名。）各记“一”字于兆位。背钻孔十三，左右两边各六，中间钻孔一，略现兆，但不记数，这片只是数随辞，有些兆并没有记数。

例四：《屯丙》八八，整龟。有辞，左右各两组。（皆丙寅日争卜，一贞王梦事，一贞王步逐鹿事。）有兆位六，共记六个“一”字，但背（《屯丙》八九）则有钻孔十个，每边五个，不知是否未灼过。甲尾只有兆及数，而辞则刻在背面。合而观之，辞、兆、数皆六。

例五：《屯乙》三三二三，整龟。左右有辞各三组对贞。（㱿贞王入及涖黍等事。）共六辞，有六兆，兆位各记“一”字。（背无拓本，故钻孔之数未明。）这是第一卜，兆、辞和数皆一致。按《屯乙》三一五二十三七三三（残存下半）与此同辞随兆与辞各记“二”字，是为第二卜；《屯乙》二八三二十三三四一，及三二七四辞并同，前者记着六个“三”字，是为第三卜；后者记着六个“四”字，是为第四卜；数皆随兆随辞，与三三二三悉同。又第五卜记着六个“五”字，由若干残片缀合，详《屯丙》三八。（参见《同文例》附图二一〇，二一一，二一二；及《屯丙》图版三一，三二，三三，三四，三五。）

（二）通记“二”字的

例一：《屯乙》三三五〇，整龟。拓本上半不明。记着数字“二”，多随兆，但无辞；下半数字随辞，但不见兆。是片所记乃卜人㣈所贞问者。（《屯乙》四五〇七整龟子所贞卜的与此同时，亦记着“二”字，或随兆或否。）

例二：《屯乙》四五〇四，整龟。有辞三组。（为戊子日卜“帚㣈等又子”事。）随辞记着三个“二”字，但不见兆。这是数字随辞不随兆之例。惜背无拓本，钻凿未明。以上两例，“贞”字并作䏌，乃属同时，当并是第二卜。

例三：《屯乙》七一七一，整龟。辞左右各三组对贞。（㱿卜帝冬（终）兹邑，及舞雨事。）背钻孔左右各三，故腹面呈兆凡六，兆位皆记“二”字，共六个“二”字，这是第二卜。尚有第四卜，见《屯乙》四五三四及四五三五

（《屯丙》图版六七），钻灼、兆、辞、数，四者皆一致。

例四：《屯乙》七七六四，甲尾残，存辞左右对贞，各四组。（为争卜㞢正化及叩事。）背可见钻孔共十个，呈兆亦十，兆位皆记“二”字，这亦钻灼、兆、数、辞一致之例，当是第二卜。（《屯丙》图版六九有新缀。）

例五：《屯丙》三九（图版三六），由八片残甲缀成，全板皆记“二”字，只有上端右方刻一个无所统属的“三”字。张秉权谓系出于笔误。细审此甲背钻孔（《屯丙》四〇）甲尾部分记数字之兆位与钻灼、数符合；甲心及上端则不符，甲心有现兆而不记数者，上端则钻孔颇多，或现兆或否。但不记数，其中是否钻而未灼，惜张书未有详细记录，未由寻究。这一板则是兆、数、辞非一致之例，但为卜用多龟的第二卜，则无疑义。

（三）通记“三”字的

例一：《屯乙》三四一一，整龟，只有辞三组。（㱿卜㞢伐于甲事。）各记“三”字，随辞及兆，这亦兆、数、辞一致。

例二：《屯乙》四六四一，整龟，有辞三组。（㱿卜𡆥于岳事。）各记“三”字，随兆与辞，与上例同。

例三：《屯丙》七八（图版七一），由六碎片缀成，全甲有辞十四组。（㱿卜㞢正化事等。）背钻孔应有十六（有二个在腹心，今残缺）。皆记数字“三”，当是第三卜。唯只有十二个“三”字，因右桥“贞：方其𢦏我史”句，兆位失刻“三”字。又近右桥下方，原有二兆，只记其一，其一不刻数，其他数皆随辞随兆。

例四：《屯乙》六六九二，整龟。左右及甲尾共有辞十三组。（辛丑、壬寅、甲辰㱿贞：子𡚸𧰼基方事。）背（《屯乙》六六九三）钻孔共十三，数字记于兆位，亦共十三个。凡十二个“三”字，知此为第三次卜，其中在右甲桥下方，另记一“六”字，然对贞辞则记“三”字，想“六”字系误刻。是板钻灼、兆、数、辞皆一致，最特异的，是左右甲尾钻灼不呈对称，左五而右二，例殊罕见。

（四）通记“四”字的

例一：《屯乙》七二七，整龟。左右对贞辞各二组。（戊寅㱿贞沚𢦔及当䍙来不来事。）背（《屯乙》七二八）刻王固曰两辞，分占两人事。有钻孔六，而腹面只现兆四个，于兆位记“四”字，随辞，有六钻，而兆、数、辞各得四。

下两孔是否未经灼过，须审视原物，方能清楚，此为第四卜。尚有第二卜，记“二”字的，见《续存》三八八、三八九（背），及第三卜记“三”字的，见《屯乙》六八七七、六八七八（背），腹面兆、数、辞皆同，背王固辞略同，均有钻孔六，情形一样。

例二：《屯丙》四七（图版四四）由残片四板缀成。（主要为《屯乙》五三八六。）共有辞二十八组。卜人为穷，所卜事甚繁。全板皆记“四”字，有一先误刻为“五”，后自行改刻。背（《屯丙》四八）钻孔凡三十二，两边对称，数字皆随兆随辞。腹心有两个卜兆，记着数字“四”，但没有记录卜辞；又有两个卜兆，但不记数。

例三：《屯乙》二九四八，甲尾，残存辞左右共七组。（争贞帚好比沚戠伐巴方及而伯龟比伐事。）随辞记着“四”字，共八个，其一辞缺，数皆随兆位。（背无拓本。）此当是卜用多龟的第四卜。

例四：《屯丙》二二（图版二一），整龟。共辞十四组，左右对贞。（乙卯㱿贞：望乘伐下㱿，及丁巳㱿贞王学（教）众等事。）通板记“四”字，共十四个，俱随兆及辞。背钻孔亦十四，此钻灼、兆、数、辞皆一致。

例五：《屯乙》四〇六七，整龟。有兆无辞，兆皆不明，有霁克之气色，且兆多细曲。但记“四”字，左二右一，用意未明。

（五）通记“五”字的

例一：《屯丙》二〇（图版一九），甲尾缺。为辛酉㱿贞望乘伐下㱿事，与此同文的龟板，可见者凡五片。（释文及摹本详见张氏龟腹甲的序数九～十三。）以《屯丙》一六所缀第三卜一片最为完整。此第五卜之龟，背钻孔较多，腹心多记两“五”字，随兆而无辞。又“㞢犬于父庚”两组辞，则不记数字“五”。再以第三卜之龟记“三”字比较之，此片在甲心有十二个“三”字，左右两组分列，但兆位无卜辞。又在右边残缺地方，尚应有两个“三”字。这里有十四个数字“三”，如果连背面九条卜辞配合起来，还有六个卜兆和数字，没有卜辞。（张秉权的意见是：“大概它们所卜的主题，没有被记录下来。”但除这第三卜龟板之外，其他第一、二、四、五的卜辞完全相同，可见没有别的主题。）

例二：《屯乙》三七九七，整龟。唯甲桥残损，有辞左右对贞，共十二组。每一辞皆锲一“五”字，又中间及下方各加锲“五”字，但其旁都没有辞。是板共有十四个“五”字，其中十二个数字随着辞，只有两个数字独立

锲刻。全片所刻的“五”字，和卜辞杂在一起，如果不明了记数之例，很容易混读入卜辞中。片中有许多兆，兆位没有记数，我们从这里，可以见出“同数”的数字记法，有时是随辞而不随兆的。

总括来说，同数是一事卜用多龟，在每龟记着第几次卜，亦即用第几只龟数字，因为殷人普通卜用五龟，故到五数而止，自“一”至“五”即是所谓龟数。这类记数法的常例，是钻灼、兆、数、辞完全一致；有时数可随辞，而不依兆位的。至于变例，有时若干同数的加外锲刻，和卜辞不相统属，或单独地加刻于腹心，（像《屯乙》七七六四的数字“二”，《屯乙》五三八六的数字“四”，都与辞不相统属。）或作成组对称的排列，（像《屯乙》六七〇〇的巨龟的“三”字，参上五项例一。）这种不随辞的“同数”，疑为着对称排列的美观，故多记数字来填补空隙。或者记着现兆情形，从现兆的有无多寡明晦等等来定吉凶，亦未可知。

次论等数：

同一龟板上，因左右对贞关系，两边钻灼之数相同，故现兆亦一致；因之兆位记数左右相等，是谓等数。

自一至三

例一：《屯乙》三三九八，整龟。为贞人永卜雨之辞，甲尾部分刻数字若干组，皆自一至三之数，多作横列。最奇者，自甲桥以上现兆齐整明显，而无一数字，此为兆不记数之例。

例二：《屯乙》八八一七，整龟。仅甲尾中间，有庚申卜见龜二组辞对举，左右方各记一、二、三，横列对称。左方上端亦锲一、二、三，右方无之，全甲兆象不甚明。

例三：《屯乙》八八九五，整甲，略缺左舱，近甲尾有一、二、三两组数，横列对举，与例二形式相同。

自一至四

例一：《屯乙》八八一五，整龟。记数自一至四而止。数的排列很不齐整。

自一至五

例一：《屯乙》三三九四，整龟。为丁丑穷卜左多子事。两辞左右对贞，呈兆甚明，数字左右两行，自一至五，皆循兆位直行锲刻，颇有对称之美。

自一至六

例一：《屯乙》七一九九，整龟。甲尾略损。为“丙午吉贞”事。甲背钻孔累累，上半不大现兆，中间则循兆刻数，自一至六，如下排列：

二	一	一	二
四	三	三	四
六	五	五	六

例二：《屯乙》三三七九，整龟。辛巳争卜业来齿事。左右对贞，背为朱书杂契刻，云：“王固曰：吉！亡来齿。”甲背钻凿共三十七个，呈兆明晦不一；甲桥以下，记数有自一至六，共两组，上半则为差数。排列如下：

一			
二		五	⋮
三	五	六	⋮
四	六	七	四
一	一	一	一
二	二	二	二
三	三	三	三
四	五	五	〔四〕
	六	六	

右方第一行“三”下，原缺“四”字，必是漏列。

上半左方，自一至六，右方则至七，是谓差数。

自一至七

例一：《屯乙》三四二八，整龟。有辞七句，分三组排列如下：

（一）贞：王〔省南〕　　（二）〔敨〕其商（赏）。　　（三）贞：我……月牛+羊，#+犬。

勿省南，不若。　　敨弗〔其〕商。　　勿……

每一组辞间，均有一界线，故序数随辞划分。全板共有数字七组如下：

		（未明）	……	五	
五	二四七	一三六	一三六	二四七	五八
三	二五七	一四六	一四	二五	三六〔七〕
	〔二〕四六	一三五七	一三五七	二〔四〕〔六〕	

序数自一至七，左右两行，相对列举。

自一至八

例一：《屯乙》四六二八＋四八二六，卜辞为殸卜妥氐巫，及争卜雨两事。全板记数多组，多作横列，如下式：

	二 五	一 三 四	
八	七	六	五
四	三	二	一
四	三	二	一
	二	一	
	三	二	一

此仅为左方，右方残缺。相信尚有同样序数。

自一至八两行，乃自下向上逆读，例属少见。

例二：《屯乙》四六九九，上半序数左右各两组，亦自一至八。为穷卜受东室事。

自一至九

例一：《屯乙》三四二六，整龟。为穷卜辞，左右两组，背有𠂤辞。其序数排列如下：

			一	二	
	二	一	三		
	三		四	五	
〔八〕	五	四	六	七	〔十〕
	七	六	八	九	
一	十	九	一	二	三
	……		一	〔二〕	〔三〕
	五	四	四	五	
	九	六	六	七	
	七	八	八	九	

下半自一至九，序数左右相对。

例二：《屯乙》三二八五，整龟。为𡨦卜辞，左右分四组，序数排列如下：

	一	二	
	二	一	
四	三	四	三
六	五	六	五
二	一	一	二
四	三	三	四
六	五	五	六
八	七	七	八
	九	九	

序数皆依兆位，共分两截。上半由一至六，下半由一至九，均左右对称。

例三：《屯乙》五三〇七，下腹甲。下半近甲尾序数亦由一至九，左右对称，不复列出。

自一至十

《屯乙》三三九九，整甲尾，即为一至十序数，两组左右对列。

又次论差数：

由于甲背钻孔，左右多寡，小有出人。故呈兆及记数，只有小差。通常以相差一数，最为习见。

例一：《屯乙》六六八五，整龟。序数如下式：

	一	
一		二
二		三
三		四
四		五
五		六
六		七

是片正面无卜辞，只记“小吉”、“不𨗨黽”一类习语。背钻孔共四行，中间两行，钻孔左六右七，与序数相符。卜辞盖刻于背面，即“𢀛于大甲”一事。近边缘两行，钻孔各九个，间或呈兆，似未经全灼，故不记卜辞。

例二：《屯乙》四五一三，甲尾缺。序数如下：

	二	一	一	二	
	三		三	四	
	四			五	
七	六	五	六	七	八

是片正面无刻辞，仅记两“上吉”，贞辞刻在甲背。钻孔达四十三个之多，而兆仅十五，集中左甲之上端。甲心背有钻，而面全无兆，或未经灼过。

例三：《屯乙》六七四八，整龟。序数如下：

一		一
	二	
二		三
三		四
四		五
五		六
六		七
七		八

背钻孔左八右七，与兆数相合。甲面有对贞辞一组，为“丙辰㱿卜今𠂤我其自来”事。（《屯乙》六七九四残片略同此。）

例四：屯乙六八八一，序数如下：

一			一
	二		
二			三
三			四
四			五
五			六
六			七

背钻孔左七右六，与现兆及序数相符。对贞辞一组云：“辛巳卜，亘贞：祀岳，桒来岁受年。”“贞：来岁不其受年。”又记“二告”及“不𠭯黾”共三处。

例五：《屯乙》七四五六，序数排列如下：

	二	一	一		
				二	
	三		三		
				四	
六	五	四	五	六	七
九	八	七	八	九	十
	〔二〕	一	一	二	三
	四	三	四	五	
	六	五	六	七	
	〔八〕	〔七〕	八	九	
		九	十		

是板有对贞辞一组，曰：“贞：隹帝壱我年。贞：不隹帝壱我年。”背有一辞云：“王固曰：〔不隹〕帝〔壱〕，隹吉。”背钻孔与兆数大致略合。序数左九而右十，是其差数。

例六：《屯乙》七七七一：

一	一		一
二		二	三
四	三	四	五
二	一	一	二
四	三	三	四
二	一	一	二
四	三	三	四
	五	五	

全甲有钻孔三十三，左右各十六，对称，又甲心一。除上端五处，有孔无兆无数，其余钻、兆、数皆吻合。数分左右三组对称，唯上方左四右五为其差数。最特异的，是甲心随兆位另加刻孤立的“一”字。

再论变数：

变数为不规律的刻记序数。大抵因同一龟中卜事多起；刻辞不同时，又不同事，故数多随辞，分为多组，故变例较繁。

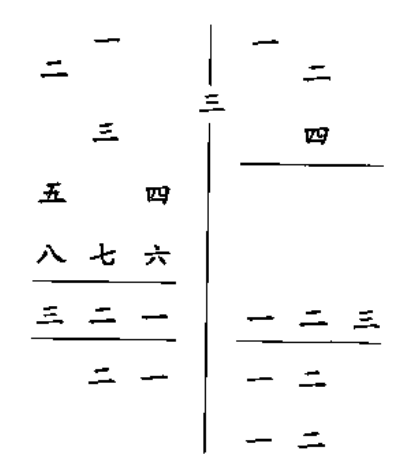
例一：《屯乙》六八一九，整龟。

	一		一	
二				二
		三		
三				四
二	一		一	二

上板背有钻孔四十七，左二十三，右二十三及甲心一。自甲桥至下端只有对贞辞左各三组；上方有兆数而无辞。左甲方有三兆，无数字；右甲方，有一兆，未刻数字。是板特色的是加刻“一、二”数字左右对举，但看不出与辞有何关联。

三	二	一	一	二	三
六	五	四	四	五	六
二	一	一	一	一	二
	二	三	[三]	二	
	五	四	四	五	
	二	一	一	二	
	?	一		二	
			一		

例二：《屯乙》六七二三：



全板有钻孔三十七，左右各十八，对称；又甲心一。下半之十有八处，有孔无兆无数；又右方上端，有三处，有孔有兆无数。正面有辞四组，其中三辞为卜雨，另一为卜祭唐。背有𠁁辞数组。是板特征是上端左右兆数，不相对称。

例三：《屯乙》六六九六：

六			七	
五		六	五	
三	四		四	三
一	二		二	一
			四	〔三〕
			二	一
一	二		二	一
一	二		二	一
〔三〕	〔四〕		四	〔三〕
	五		五	

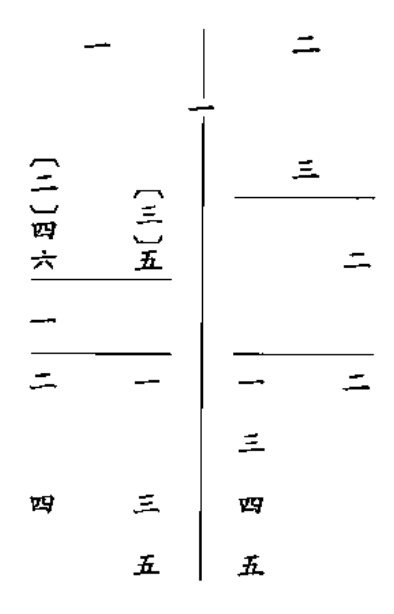
是板特征是上端序数自下而上；又横行，自外趋内，颇异常例。背面无拓本，兆不明显，无从研究它的钻孔和兆数的关系。

例四：《屯乙》七一二八：

一		一	
	二		
二		三	
			一
		二	
			三
			四
		五	

上板序数分三组，刻辞亦仅三行，似辞随数。背钻孔凡十五对称，与甲面之数不符，左方下半有五钻，有兆而无数。背面辞云“癸巳卜争，允用”，知是武丁时卜辞。

《屯乙》七七八一：



此亦武丁时所卜，面有卜人㱿，背有卜人争记名。全龟有钻孔二十二，左十二，右九，甲心一，极不对称。孔与兆、数除两处外，余悉相符。此二处一在左甲下方边缘，有孔无兆无数；另一位于左甲上边，有孔有兆而无数。

四、数字排列的通例

数字系列，根据龟的上下左右的地位和钻孔的排比，大抵可分为对称和不对称二类。对称的是二组数字左右骈列，以数配着辞；不对称的只是有数字一行或二行，偏列于龟的左方或右方。

骈列的由序数组合，在左右两方作对称的排列，此类在龟甲上占绝大多数，可以不必于此多举例来讨论。

偏列的仅有一二组序数，刻于一边，为例较少。

例一：屯乙三一〇六：甲上半残，下半只右方刻着一、二、三、四、五的序数，略依兆位；左方无记数，兆位亦不明显。

例二：《屯乙》六六八八：整龟上端左云“戊寅卜王贞”，右方云“贞允……”右边刻数作如下排列：

二　一

三　四

五　六

左方无数字。背钻凿极多，有“王𡆥曰：俞！允吉，在兹”语。腹甲上数字，皆不随兆，又不随辞，很不规列。

例三：《屯乙》七一二八：整甲，刻序数如下：

一　一
二　二
　　一
　　二
　　三
　　四
　　五

右边数依兆位锲刻，左边下方虽呈兆，但不刻数。

此甲背有钻孔十五个，排列很对称，而腹面辞只有三组。辞及数均不对称，兆及数不相应。

例四：《屯乙》七三三六：整龟。背钻孔，每边各有五个，而甲腹呈兆，每边亦五个，兆纹非常明显；右方刻序数一至五，皆依兆位，左方有兆，而不刻数。

至于骈列的序数，有纵行横行之别。大抵左右对贞辞，各有一组而仅卜一事，其序数多随兆作纵行；若辞有多组，所卜不止一事，序数多作横行，是其通例。

五、论数止于十和龟数为五

龟甲记数惯例，是记着序数由一至十而止，又再重复地由一起计算下去，很少见过作十一、十二、十三合文的数字。（《乙编》五三九九腹甲有十一合文，是偶然之例。）可见龟甲序数是从一到十。说者以为这指殷人卜事有十次之多，但卜用多龟之例，目下所知，仅到“五”数而止。

自一至五，向来目为龟数，又认为是“本数”。《周礼·占人》贾公彦疏云：

《左氏·僖公四年》传：初，晋献公欲以骊姬为夫人，卜之不吉，筮之吉，公从筮。卜人曰：“筮短龟长，不如从长。”是龟长筮短之事。龟

长者，以其龟知一、二、三、四、五，天地之生数，知本；《易》知七、八、九、六之成数，知末。

然《左传·僖公四年》正义则云：

龟以本象金、木、水、火、土之兆以示人，故为长；筮以末数七、八、九、六之策以示人，故为短。

这里称龟为本象，筮为末数，系用春秋时韩简“龟，象也；筮，数也”之说。分别龟属象，而筮属数。龟固然以兆象为主，其实龟亦有数，这是殷墟大龟出土以后告诉我们的事实，这是向来一般经学家所不知道的。

《周礼·天府》贾疏又云：

(《易·系辞》)注云：精气谓七、八，游魂谓九、六。则筮之神，自有七、八、九、六成数之鬼神。《春秋》传云：龟象，筮数，则龟自有一、二、三、四、五生数之鬼神。则知吉凶者，自是生成鬼神，龟、筮直能出外兆之占耳。

他从数的生成，说到鬼神的生成。他所引的《易》注是出于《易纬·是类谋》。照这种说法，无异谓韩简所言的龟和筮二者，皆有数，而龟是生数，筮即成数。自一至五是生数，故谓为本；自六至九是成数，故谓为末。数有生、成、本、末之分，龟数是本数、生数，筮数是末数、成数，龟重于筮，因此春秋时人有龟长筮短之论。我们看《庄子·天下》篇言及“本数”、“末度”，足证这种说法是有很长远的根据的。

五是龟数，有殷人卜用五龟，可以证明。又卜辞所见殷人记牲数，含有“等比”概念，而以五为倍数[①]，五数的重要性，于此可以概见。龟既以一至

① 《殷虚书契前编》三，二三，六。

五十犬　五十羊　五十豚　$50-30=4\times5=2^2\times5$

三十犬　三十羊　三十豚　$30-20=2\times5=2^1\times5$

二十犬　二十羊　二十豚　$20-15=1\times5=2^0\times5$

十五犬　十五羊　十五豚

说见李俨：《中国古代数学史料》，5页。

五为它的本数，五的倍数便是十了，所以龟兆的序数，到十而止。古代数以十进，《汉书·律历志》："一曰备数。数者，一十百千万也，所以算数事物，顺性命之理也。"中国数字十进法比巴比伦尤早。① 十是五的倍数，这种认识，是近取诸身，本乎自然的。其理由是人有两手，手各五指，分则为五，合而为十②，故"五"为生数，倍之便成十。宋程大昌论易数，区别数有本数、用数、衍数三类，自一至十谓之本数。（参见《易原》卷三）从前所谓本数，是指一至五，他更扩大起来说是由一至十。

龟甲上记数，由一至十，复返于一，这是古代记数用十进法，故用来记兆数。希腊哲人毕达哥拉斯（Pythagoras）认为数是第一原理，全宇宙都是数目，他有一结论说："无论何种人，皆数至十而即复返于一（count up to ten and then over again）。这是依照自然的。"③ 这说明数止于十的道理，中外是一致的。

六、论数的顺逆

龟甲卜兆记数，都是依照数缅由一、二、三、四以至九、十而止，张秉权称它作序数。我们已经指出龟数是本数，筮数是末数，龟数是一、二、三、四、五，而筮数是七、八、九、六。七、八、九、六是不按着数序的（依数序应是六、七、八、九），七、八、九、六是筮法所用的数理关系，用来占卦，和序数用来记兆，是两个不同的系统。七、八、九、六在《易传》上叫做"逆数"。《说卦》云：

> 数往者顺，知来者逆；是故《易》，逆数也。

关于"《易》，逆数"的解说，古今解《易》各家，极其纷纭。现在姑且举马其昶在《周易费氏学》上的说法来示例，他说：

---

① 巴比伦人数学书用同样的两个︽符号来表示 20，20/60，他们最初用的是一种六十进法，到公元前 2000 年左右，巴比伦才用十进法，使他们得以有效的去研究分数，其十进法的产生应较中国为迟。参看 V. G. Childe 的 *Man Makes Himself*，第八章。

② 人类无古今，对于记数法是基于 5、10、20 的级数（scale），20 则是由十指再加上十趾。参看 F. Cajori，*A History of Elementary Mathematics*.

③ J. Burnet，*Early Greek Philosophy*，*Science & Religion*，p. 103.

天下之数，始于一，一而二，二而三，自是以往，至于十百千万之无穷；由少而多，其势顺，是之谓数往者顺。若《易》之数，用七、八、九、六，当其始于万有一千五百二十策内①，不知其为七为八为九为六也；则先用大衍五十之数，以得二十八、三十二、三十六、二十四之策数；再由策数以得七、八、九、六之数，而阴阳老少以分。自多而少，其势逆，《易》以逆知来事，故其数亦用逆数也。②

这指揲蓍求卦的方法，是用逆数的，而特别指周《易》的筮法。周《易》筮法的产生，当然较迟，我认为筮法出于龟数。七、八、九、六是《易》所以成爻的，而一、二、三、四则七、八、九、六所从出，又是《易》所以生爻的。③ 所以一种是本数、生数，另一种是末数、成数。七、八、九、六在古筮法上的分别，是卦遇七、八者占彖，卦遇九、六者占爻，占彖的用其不变，取全卦的彖辞；占爻的用其变，取某爻的爻辞。④ 七、八、九、六是由过揲时，二十八、三十二、三十六、二十四诸数以四除之而得到的数。所以向来说蓍之法是“四”。

$$\frac{28}{4}=7 \qquad \frac{32}{4}=8 \qquad \frac{36}{4}=9 \qquad \frac{24}{4}=6$$

据《系辞传》说“揲之以四，以象四时”，卜辞未见四时之名，这种说法，显然是后起的。

筮法是从多来求少，其势逆，故称“逆数”。我们看龟甲上的记数，自一以下至十，都依照着数序，绝无例外；可知龟所用的，是“顺数”，和《易》所用的“逆数”，恰恰相反。筮数从象数加以推衍，故后人称龟数为生数，筮数为成数，两者间的相互关系，得以阐明。向来只知有“逆数”，现在由地下

① 万有一千五百二十策者，《系辞》云：“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日；二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。”以算式表之：

《易》二篇之爻，阴阳之爻各半＝192，阳爻 36×192＝6 912，阴爻 24×192＝4 608，阴阳总合即 6 912＋4 608＝11 520，此即全《易》老阳老阴少阳少阴之总策数。

② 策数之二十八、三十二、三十六、二十四之不齐，是“错”；皆以四约之，而成七、八、九、六，是“综”，这即《系辞传》所谓“错综其数”。

③ 参见成瓘：《篛园日札》卷一，《十数之图考》、《古筮法占七八考》、《乾凿度所载古易义》。

④ 参见《看易图明辨》卷一，《大衍之数》。

资料的发现，知道龟甲上用的数是“顺数”。兹将二者作一比较表之如下：

龟　数	顺　数	生　数	本　数	一	二	三	四	五	长
筮　数	逆　数	成　数	末　数	七	八	九	六		短

七、论以“一”为共数

整龟所见的数字，有左右两组，中间以第一字的“一”为两行所共用。例如《屯乙》三二八七、三四七五两片最为特异。两甲所刻序数，左右皆自一至七，而“一”字为左右两组所共用；数字锲刻，略依兆位，前者为甲午日，迮卜东土受年事，后者为壬戌日，宫卜王梦事，两片记数，形式全同。

这种“一”字共用的现象，不知是否另一组数字的省略，抑别有含义。后来筮法大衍之数，虚一不用，因“一”是数之母，《老子》说：“一生二，二生三，三生万物。”《汉书·律历志》：“《传》曰：龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。是故元始有象，一也；春秋，二也；三统，三也；四时，四也；合而为十，成五体，以五乘十，大衍之数也。而道据其一，其余四十九所当用也，故蓍以为数。”道据其一，故一虚而不用。东汉人如马融以天文解释大衍的意义，视一为北辰。① 《律历志》又言：“经元一以统始，《易》太极之首也。”龟数以“一”为左右对贞序数之共数，当亦有取于“一以统始”之意。

附记

亚历山大在他的《哲学家的师承》（*Successions of Philosophers*）中，说及关于毕达哥拉斯的《回忆录》有下列的思想云：“万物始于一元（monad or unit），从一元生出二元（dyad）。‘二元’是从属于‘一元’的不定的质料，一元则是原因。从完满的‘一元’与不定的‘二元’中，产生各种的‘数’。”② 这和“一生二，二生三”及“太极生两仪”，意思完全一样。又毕达

---

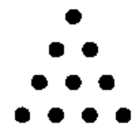
① 马融说大衍之数，有如下的公式：

1 ＋ 2 ＋ 2 ＋ 4 ＋ 5 ＋ 12 ＋ 24 ＝50

（北辰）（两仪）（日月）（四时）（五行）（十二月）（节气）

② 参见 Diogenes Laertius，*Lives of Eminent Philosophers* Ⅷ. pp. 341，343.

哥拉斯学派所传的“神圣三角数”(holy tetractys)



代表十数的三角数(the tetraktys of the dekad),象四的三角形,表示

1+2+3+4=10[①]

这与《汉书·律历志》由一元加春秋之二、三统之三、四时之四合而为十完全暗合。冯友兰《哲学史》曾指出,中国象数之学与希腊哲学毕达哥拉斯派之学说颇多相同。兹揭出十数的三角数,与《汉书·律历志》雷同之处。

八、三三方阵式与《洛书》九宫

关于殷代龟数中三三方阵式的排列,在《小屯乙编》有两个整龟,可以见到,这是很有趣的材料。

一个是《屯乙》四七〇一号,甲尾残缺,余皆完整,腹甲有辞六组[②],这甲的背面,钻孔累累,中间刻“王固曰……”两句。它所锲的序数,有左右共四组,两两相对,这两组序数:一是从一到十,又续记一、二两数,分四行排列。另一是从一至九,作三三方阵式的排列,有如下图:

三	二	一	一	二	三
六	五	四	四	五	六
九	八	七	七	八	九

另一块整甲,是《屯乙》六六六八号,腹甲部位有辞七组[③],这龟只甲尾有

① 参见 Burnet, *Early Greek Philosophy*, pp. 102, 103 及《大英百科全书》Pythagoras 条。

② 是片近甲桥处,是庚寅日㱿贞㱿化正𢦏𠳋事。近甲尾处,是乙丑日𡧊贞𢦏某方事。顶端右方刻着王固之辞,左方小字刻“贞王亡壱”。戊子前三日,是乙酉,乙酉后于乙丑二十日,这是乙丑日𡧊卜伐𢦏方,以后隔了二十天,王再行占问,又过了二日的庚寅,㱿再贞问𢦏𠳋事。

③ 此卜辞系十三月丙戌日,㱿贞问䧅来不来事。甲背顶端左方,有“王固曰:甲申,䧅亡田来”一句。甲申在丙戌之前两日,是王先固之,㱿再卜问。

钻凿，故见兆较少；腹甲上半，有辞六组，左右对贞，锲刻序数，只是把一、二、三左右随辞分记。甲尾部分，不作对贞语句，只有右方一辞，故仅刻自一至九的序数，亦作三三方阵式，和上举《屯乙》四七〇一相同。所异的，是缺少左边一组，因为没有卜辞记录，故不刻序数，从这里可以看出记数和刻辞的相互关系。大概殷人很注重对称美，以数随辞，使排列得更为好看。

上揭两片龟甲上三三方阵式的数字，也许出于一时的齐整排列，但这种方阵和中国古算学的纵横图，应有密切的关联，纵横图亦称幻方，或奇平方(magic squares)，古时谓之九宫图。《大戴礼·明堂》篇云："二九四七五三六一八。"北齐卢辩注："记用九室，谓法龟文；故取此数，以明其制。"① 《乾凿度》谓"太乙取其数，以行九宫，四正四维，皆合于十五"，即指此图。试将龟数此三三方阵式纵横斜三数相加，恰为十五，和九宫图正可印证。而以"五"数居于中央，深符后来"中五立极"之义。明堂九室之制，兹不具论，但以殷墟第十次发掘侯家庄西北冈亚形墓室殉葬人畜的位置观之，其中央埋一人一犬，四方四隅各埋一人一犬，八方及中央共殉九人九犬②，这恰是正四维及中央合成的"九"数。据此可见殷代九宫的观念，已甚完备。这两个三三方阵的记数款式，想非出于偶然，可以视作九宫数的雏形，并反映卢辩九宫出于龟文一说，有他的坚强根据。

北周甄鸾注《数术记遗》云："二四为肩，六八为足，左三右七，戴九履一，五居中央。"亦与龟文说同。宋人刘牧所传图书，以戴九履一为《河图》，朱子改易它称为《洛书》，乃用蔡元定说。③ 宋杨辉在《续古摘奇算法》（卷上）纵横图，有《洛书》一项，排列如下式④：



殷龟甲上的九宫数，与上举的第二式最接近，但九子均正排，不作斜排，

① 朱子引卢注，误作郑玄撰，辨见《四库提要》子部术数《洪范皇极》内篇。
② 参见董作宾：《殷代的宫室及陵墓》。
③ 参见钱大昕：《十驾斋养新录》一，《河图洛书》。
④ 参见李俨：《中算史论丛》（三），《中算家之纵横图研究》。

而且顺数排列。至戴九履一的款式，上下左右，颇有对易，和它比较，可以看出两者间演变的迹象。这两片上的纵横图之发现，对中算史上方阵的产生，提前到了殷代，增加我们对于九宫数的一些新的认识。

九、对称与对应在龟甲上表现之数的意义

龟甲上所锲刻的卜辞，大抵作左右对贞，数既随兆，亦复随辞，故数的刻记，亦是左右两两相对。这种对称关系（symmetrical relations）蕴藏着数理的意味[①]，同时表现着审美的观念。我们看原始艺术的主要形式，每取象于对称，这是起于对自然物的模拟。[②] 龟甲本身具有两𧉮，循着它的形体，来刻记文字，行款排列，自然随之作对称的状态。

另从数的观念的产生来说，初民计数分别多寡，主要的是采用“一一对应”方法（one-to-one correspondence），即是凭借物品的刻画或堆聚，按着它的多少来区分，使排列成序，而构成一组的数[③]，因而生出基数（cardinal number）的概念。由这样的排列，即成为序数（ordinal number）。龟甲上的序数，左右方面两两相对，正充分表现着“对应”的意义。（希腊毕达哥拉斯派学者以小石（pebble）排为各种形式，来表示数理关系，其实仍未脱却对应的原始方法。）

序数多半随兆随辞刻记，卜辞语法习惯为左右对贞，一正一反，例如：

丙辰卜，殸贞：今吉，我其自来？
丙辰卜，殸贞：今吉，我弗其自来？

一句用肯定语气（affirmative mood），一句则用否定语气（negative mood）。老子说：“正言若反。”正言和反言的同时使用，殷代对贞卜辞，完全是这样。真所谓“体植必两，辞动有配，左提右挈”，“自然成对”[④]。有时“隔行悬合”，而偶意则同，这可说是吾国最古的俪语骈体。

---

① 毕达哥拉斯认为人们喜欢对称，是由于潜意识中见出它的数理关系。参见朱光潜：《近代实验美学》“论形体美”。

② Ernst Grosse, *The Beginning of Art*.

③ L. E. Boyer, *Mathematics A Historical Development*, pp. 4-6.

④ 《文心雕龙·丽辞》篇。

对贞辞既有正反，随辞的数，可能也含有正负的意思。我们看随辞左右的数编，有等数及差数之别，我疑心可能从两边的数的交差，求其阴阳奇偶，来定吉凶。此中也许含有“正负术”[1] 的意味。古龟数必有一套算法，可惜无从详悉。徐岳《数术记遗》述天目先生言云：“隶首注术，乃有多种……六曰《八卦算》，七曰《九宫算》，九曰《了知算》，十曰《成数算》，十一曰《把头算》，十二曰《龟算》……而《九宫算》尤为简捷。九宫者，即汉儒所创之三行纵横图也。”九宫算出于九宫，龟算则出于龟数，都是由占卜的算法发展为一种数术的[2]，像筮数发展为大衍数术一样。（参见秦九韶的《数书九章》卷一《大衍类蓍卦发微》。）

十、揲策定数与灼龟见兆

龟甲因兆陈数，复随对贞卜辞分为两边，很像揲蓍分两之意，又以灼龟现兆，就所得兆数，视其等差，来决吉凶，这种不妨叫它做“兆算”，这和筮法意思很是接近。我们想起《庄子·外物》篇记宋元君有一句话说：

> 杀龟以卜吉，乃刳龟七十二钻，而无遗筴。

成玄英疏云：

> 算计前后钻之，凡经七十二，算计吉凶曾不失中。

他解“筴”字为“算计”，因为钻灼呈兆，依兆位记数，来作计算。“策”字本训“数”，《史记·五帝纪》：“迎日推筴。”《集解》引晋灼曰：“策，数也；迎数之也。”“迎数”犹言推算，那么“无遗筴”，应该解作“没有算错”。“遗”是遗失的意思。《史记·龟策传》云：

---

① “正负术”见《九章算术》方程章。古算筹正算赤，负算黑，赤黑相取，左右相推求。参见钱宝琮：《古算考源》。

② 《隋书·经籍志》有《五兆算经》一卷。《唐书·艺文志》有孙思邈《龟经》一卷又《五兆算经》一卷、《龟上五兆动摇经诀》一卷。古龟兆数术，必保存一些材料于此。《唐六典》卷十四：“凡五兆之策三十有六。用三十六筴，六变而成卦……用五行相生相克，相扶相抑，大抵与《易》同占。”法京敦煌卷伯二九〇五为《五兆经法要诀第卅七》一册，略云：“凡学兆之法，用算子三十六，先以两手停擘，然后五五除之，各觅本位。”唐人求五兆之法，合以五行，此可见其大略。

夫揲策定数，灼龟观兆，变化无穷，是以择贤两用占焉。

下文历举许多占例，都是龟卜的事。揲策的“揲”字，《索隐》云：“揲，谓两手执蓍，分而之，故云揲策。”然《广韵》去声《三用》云：

揲，灼龟视兆也。《说文》父容切，奉也。

《说文》手部作搼。《说文校录》引《玉篇》云：

搼，扶容切，灼龟观兆也。[①]

钱坫《说文斠诠》说：“《补史记》‘揲策定数’，《左传》：‘奉龟而泣’，应为此字。”可揲字亦作搼，与捧相同。《玉篇》即是用《龟策传》语，是“揲策定数”非指布蓍，乃指察龟之数。前人但知蓍有数，而不知龟兆亦有数呢！

《韩非子·饰邪》篇：

凿龟数策，兆曰大吉，而以攻燕者，赵也。凿龟数策，兆曰大吉，而以攻赵者，燕也。

《秦策》：

（赵）襄王错龟数策，占兆以视利害。

从这两处所言，钻龟还要数策，都是龟卜的事。亦可与《庄子》“七十二钻而无遗策”一语互证谓钻灼龟呈兆之后，加上计算兆数，然后定其吉凶。自从后来将龟兆和筮数分料，如《论衡·筮篇》言：

俗信卜筮，谓卜者问天，筮者问地。蓍神龟灵，兆数报应……故钻

① 元本《大广益会玉篇》卷六手部无“灼龟”以下三字。

龟揲蓍，兆见数著。[1]

把兆专属于龟，数专属于蓍，两者划分。我们现在看小屯所出大龟背面钻孔累累，而腹甲除现兆刻辞外，还记着许多数字，证明龟亦有数，数因乎兆。那么古书所记，凿龟、数策、占兆，原都是龟卜的事，与布蓍无关，这一相沿的混淆观念应加修正。

十一、筮法创于殷代说，兼论筮数出于龟数

上面讨论过筮数本于龟数，龟数顺而筮数逆，由最新考古资料，甲骨刻辞实已见过卦名。近人多谓："殷人有卜而无筮，筮法乃周人所创，以替代或补助卜法者。卦及卦爻等于龟卜之兆，卦辞爻辞等于龟卜之繇辞。"自余永梁倡此说，言哲学史者多从之。[2] 考殷代卜辞，爻字常见，有用作地名的（"……自爻……"见《后编》下四一，一），有用作动词的，如：

> 丙寅卜，充贞：翌丁卯，王其爻，不冓雨。（《殷契卜辞》）五〇一）
>
> 丙子卜，充：多子其征斆，叛，不冓大雨。（《林》二·二十五，十九；《珠》三〇四重。）

爻象布爻形，而斆为爻的繁形，像两手布爻于宗庙之下。即《仪礼》所谓"筮于庙门"，后来孳乳为"学"字。殷器有"×××母辛"卣（《啸堂集古录》上），爻字作×××，与《说文》训"爻，交也，象《易》六爻头交也"，形义全合。

筮法的发明，传说谓始于巫咸，《世本·作篇》及《吕览·勿躬》均言"巫咸作筮"。《史记·天官书》云："昔之传天数者……殷商巫咸。"《周礼·龟人》贾疏云："伏羲未有揲蓍之法，至巫咸乃教人为之。"巫咸为大戊时

① 《论衡》言："卜者问天，筮者问地。"按卜是用生数的顺数，筮是用成数的逆数。如以生数属天，成数属地，那么龟是天数，筮是地数了。这和《系辞》的"天数五，地数五"，把奇数属天，偶数属地，又复不同。

② 参见《史语所集刊》，第一本第一分册；《古史辨》，第三册。

人[①]，卜辞亦见巫咸之名[②]，如上列诸说可信据的话，则筮法的产生，乃在殷大戊之世，当然不会早过龟卜，这亦可证筮数是因于龟数。龟卜比筮更有长远的历史。“武王伐纣，卜筮之，逆，占曰大凶。太公推蓍蹈龟而曰枯骨死草，何知而凶?”这一件事《六韬》、《说苑》、《论衡·卜筮》都详记之，既卜且筮，与《洪范》命卜兼命筮，正可以互证。

卜辞所见的𢀛字，以《诅楚文》的巫咸及《齐巫姜𣪘》的“巫”字证之，确是巫字。卜辞中有四𢀛（《续编》一，二，四，《佚存》八八四重），及东𢀛（《粹》一三一一），北𢀛（《邺中》三，四六，五）。又巫觋的人名，计有𢀛先（《南北·明》一〇三）、𢀛禾（《宁沪》二三三）、𢀛𠂤（《屯乙》八八七八）、𢀛丱（《邺下》三七，六）、𢀛妹（《拾遗》一一，一一）等，其字皆宜读为巫。

𢀛有用作动词的，举例如下：

……勿……𢀛（《殷契》二八八背）
贞：弗帝，王叀𢀛。（《金璋》五三〇）
壬午卜，来土，征𢀛帝乎……（《拾遗》一，一）
丙戌卜□贞：𢀛曰：集贝于帚，用，若。五月。（《零拾》二十三）

巫字古与筮通，《周礼》“筭人辨九筭。”九筭都以巫为名，如巫更、巫参等。郑注此九巫读皆为筮，即其明证。所以“勿巫”即“勿筮”，“王叀巫”即“王惟筮”，“征巫”即“延筮”，和前举的“征爻”语例正相同。“𢀛曰”即“筮曰”，义皆通畅。史懋壶的“路筭”，杨树达读作“露筮”，谓即《汉书·张禹传》的“露蓍，立筮”。（《积微居金文余说》二）

凡此种种，可以证明殷人应有筮法，卜辞属于占龟，和揲蓍本截然为二事。《侯马盟书》发现有关卜筮的三件，是写在圭形或璧形玉片上面，其一云：“癸二仝五，卜吕吉，筮……”这里卜和筮并见。其他两片具见“筮”字（原书288、289页）。又巫觋一词亦同出现，如云：“而敢不巫觋祝史。”甲骨上只见到少数卦象，因为龟与筮系分开举行的缘故。以前有人曾举出商器纹有卦象，《啸堂集古录》所载[③]如下图：

① 参见《尚书·君奭》及《殷本纪》。
② 罗振玉《殷虚书契考释》上十三谓卜辞之咸戊即巫咸。
③ 据景宋刊本《四部丛刊续编》卷上，32页；亦见《博古图》九，一六；薛氏《钟鼎款识》三，二。

☷ ☷ ☷ （盖）

☷ ☷ ☷ （器）

王俅称为“商卦象卣”。这图像不属于某一卦，不过表示卦爻的连与断，及积阴阳爻画的特征而已。类似这种情形，用卦象作为器物图纹的，在考古学上的遗物，尚有可为证明的。安特生在甘肃洮河所得新石器时代陶片，有刻纹作若干☰形，骈列在网纹之上，如图一[①]。亦有减作☰的刻纹，如图二[②]。又辛店期彩绘陶器的颈部，亦有缀以⚊画为花纹的[③]。这种花纹，均可名之为卦爻纹。关于伏羲传说的地望，向来有山东（雷泽）及甘肃（成纪）两说，现在从陶器上的卦爻纹可以推想，画卦传播及于甘肃，它的确切年代虽难遽定，但由此可反证商代不能说是没有“卦象”的存在。把卦象作为纹饰的，又和酒泉文殊山石窟寺北凉田弘塔，四侧分刻乾父坤母及他卦中男少男等（《文物资料丛刊》一，182 页），虽事属后起而流行于西北，极可注意。



图一　　　　图二

吴姚信云：“归藏氏得《河图》，商人因之曰《归藏》。”其说不知何所本。《礼运》载孔子云：“吾得坤乾焉。”郑玄注：“得商阴阳之书，其存者有《归藏》。”桓谭《新论》谓“《归藏》藏于太卜。”其书有《本蓍》篇、《启筮》篇、《齐母经》、《郑母经》，见于群书所征引，真伪暂且不论。《御览》引《归藏》文字，记载着蓍以何者为吉，朱彝尊《经义考》谓即《本蓍》篇语。《史记・龟策传》云：“夏、殷欲卜者，乃取蓍、龟，已则去之。”如是殷人当然晓得用蓍，可惜蓍草易朽，早与粪土同尽，不若龟骨仍有重新发现之日，故

① 参见安氏书 pl. 124 之 1，2。
② 参见安氏书 pl. 135。
③ 参见安氏书 pl. 136。

无从获得实物，以供研究。

由于上述各点，近人所持商代有卜而无筮一说，自然未易成立。殷墟所出大龟，以武丁时期为多，观 YH 一二七坑所出的，其上锲刻序数，及其各种排列配置，使我们对殷代的“龟数”有了崭新的认识。龟甲所见的都是顺数，分明是龟数，而不是筮数。可是筮法揲蓍的手续，以周《易》求卦的手续而论，是（一）分、（二）挂、（三）揲、（四）归，第一个步骤的“分两”，据说是效法两仪，其实龟甲上数的排列，随着辞的左右对贞，已分而为两。同时辞、数、兆左右相对，具有正负阴阳的意义，所以认为筮法的分两，在区别阴阳，是从龟数对称法而生，这是“两仪”说很古的数理根据。筮数与龟数，基本上同以“两仪”为出发点，可知两者本是同源，故筮法可能出于龟卜，无疑地筮数是龟数进一步的推衍。

十二、极数知来之占可包括卜与筮

《易·系辞》云：“极数知来之谓占。”《正义》谓：“穷极蓍策之数，豫知来事，占问吉凶，故云谓之占也。”又《系辞》云：“以卜筮者尚其占。”依据《周礼》，“占”是包括卜和筮的。《周官·占人》云：

> 占人掌占龟，以八筮占八颂，以八卦占筮之八故，以眡吉凶。凡卜筮：君占体，大夫占色，史占墨，卜人占坼。

疏云：

> 此君体已下，皆据卜而言，而兼云筮者，凡卜皆先筮，故连言之。

申明经文说卜，而合称为卜筮的道理。《诗·卫风·氓》云：“尔卜尔筮，体无咎言。”体是兆象，本指龟而言，这里亦统谓之卜筮。疏言“凡卜皆先筮”一语，原见《周礼》：

> 凡国之大事，先筮而后卜。

郑注云：

当用卜者，先筮之，即事有渐也。于筮之凶，则止不卜。

这或者指周制言之。贾疏云：

“即事渐也”者，筮轻龟重，贱者先即事，故卜即事渐也。云“于筮之凶则止”者，《曲礼》云：“卜、筮不相袭”。若筮不吉而又卜，是卜袭筮，故于筮凶则止，不卜。《洪范》云：“龟从筮逆。”又云：“龟、筮共违于人。”彼有先卜后筮，筮不吉又卜，与此经违者，彼是箕子所陈，用殷法；殷质，故与此不同。

他指出殷筮与周的差异。从这里，我们可以看出：（一）殷人先卜后筮，（二）或卜而不筮。周时则卜重而筮轻。《管子·中匡》篇云：

夫凤鸟鸾鸟不降，而鹰隼鸱枭丰庶；神不格，守龟不兆，握粟而筮者屡中。

尹注云：

长者不告而短者告，是德之不至。传曰：龟长筮短。

《诗·小宛》云：

握粟出卜，自何能穀。

筮本来是贱于兆的，再用粟来筮，比较用蓍，又更下一等了。

《周礼·春官》，龟人与筮人各有所掌，而占人则占龟外，同时亦占筮。郑注云：

占人亦占筮，言掌龟者，筮短龟长，主于长者。

春秋时，卜人亦掌筮。《左传·僖公十五年》：

秦伯伐晋，卜徒父筮之，吉。

顾炎武云：

卜徒父，秦之卜人，兼掌筮者。《周礼》太卜掌三《兆》三《易》三《梦》之法，是古之筮，皆兼掌于卜人也。

又《僖公十五年》传："卜右，庆郑吉。"《疏》引《周礼·筮人》八曰筮参，谓筮御与右。① 这亦筮由卜人兼掌的证据。

殷墟卜筮每言占及固，举例如下：

戊戌卜，犬占：妫。（嘉）。（《之余》二，二；《续编》五，七，四重）

戊子卜叶：……亦业闻？叶固曰：闻……（《京津》一五九九）

丙申，王宿固。光卜曰：不吉，业常。兹……（《珠》六二〇背）

王臣固曰：金首，若。（《屯乙》六三八五，甲背即六三八六）

王殴固曰：……（《京津》一六〇〇）

其他言"王固曰"之辞，多至不胜枚举。这是王亲占龟的体兆，来定吉凶，但看贞人犬与叶亦都有占，可知臣工亦可固。倘如《周礼》所说，占的任务，掌龟又复掌筮，那么殷人的占，可能包括龟与筮二者兼行了。如是《系辞》所谓"极数知来谓之占"，"极数"照理可说是合龟数筮数而言的。

十三、从龟数论古代思想几个主要观念

(一) 数与阴阳

数有阴阳，大抵奇数是阳，偶数是阴。《荀子·王制》篇云：

相阴阳，占祲兆，钻龟陈卦，主攘择，五卜知其吉凶、妖祥，伛巫跛击之事也。

① 参见刘文淇：《春秋左氏传注疏证》。

杨倞注云：

阴阳，谓数也。

《管子·揆度》篇云：

桓公曰：何谓事名二？对曰：天筴，阳也；壤筴，阴也，此谓事名二。（《轻重》十一）

天筴、壤筴，应即《易传》所谓天数、地数。即天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。天数奇，地数偶，亦即阴阳之义。

《屯乙》三二八五，整龟腹甲，呇的卜辞，兆象最为明朗，序数即刻在每个兆位之上，十分齐整。中间“千里路”两旁至边缘，各有兆二行，又分为上下两部分，上半为自一至六，两组相对。下则为自一至九两组，每组二行，各依数之奇偶分开排列，如下式：

二	一	一	二
四	三	三	四
六	五	五	六
八	七	七	八
	九	九	

这正是分阴分阳，把天数、地数分系排列，故特别觉得井然有序。

从数的奇偶系列，可看出殷人的阴阳思想。卜辞虽未见阴字，但有易、阳等字。[①] 殷代已有明堂。[②]《尸子》云“殷人曰阳馆”[③]。《礼记·祭义》：“郊之祭，大报天而主日配以月。夏后氏祭其闇，殷人祭其阳，周人祭日以朝及

① 卜辞易为地名，如易伯㚤（例如《前》四，三，四；《珠》五七一；《京津》一三三六，资料极多不备举）。阳字作阝♀，《前编》五，四二，五云：“……多射衛…从阝甲……八月。”商氏《殷虚文字类编》一四，五释“阳”，谓与扬之从早同。叶玉森云：“谛察影本，♀之右下隅，仍从K，疑为畋之繁变。”（《前编集释》五，四七）

② 参见石璋如：《殷代地上建筑复原之一例》，载《院刊》，第一辑。

③ 《尸子》语见《唐会要·明堂下》颜师古议引。

阖。”殷人郊天祭于阳，郑读阳为旸，谓日中时。从这些都可看出殷人不特有阴阳观念，还且用在典礼的实践方面。

阴阳观念的产生，最初是对于自然物的体会，《易传》所谓“立天之道曰阴与阳”。推而至于奇偶数的对立，故乾坤实即奇偶数的别名。亚里士多德的《形上学》（*The Metaphysics*，Book Ⅳ.7）引述毕达哥拉斯的十项矛盾表，奇偶和动静、明暗、男女等相比次，正是同样的道理。

（二）本末与数度

《礼记·大学》言：“物有本末，事有终始。”“本末”这一观念，实亦源于古的数学。《庄子·天下》篇云：

> ……以参为验，以稽为决。其数一、二、三、四是也。百官以此相齿。……古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度。……其明而在数度者，旧法世传之史，尚多有之。

又《天运》篇云：

> 吾求之于度数，五年而未得也；求之于阴阳，十有二年而未得。

度数即是本数末度的省词，阴阳乃郑玄所谓商阴阳之书。其实本数便是一至五的龟数，末度即是筮法的末数。一切变化云为，无不有赖于蓍龟来决定，所以本数、末数，在人事上有极大的重要性。向来对于“本末”、“数度”等概念，都从事态及制度方面去解释，不知它是出于术数。明乎此，而后《天运》篇一语才可获得恰当的了解。①

以上两点，由于龟数的新认识，所引出的解说，对于古代哲学史的研究或不无点滴的帮助。

《左传·韩简》说：“龟，象也；筮，数也。象数物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。”以为龟主兆象，筮主蓍数，其实龟兆兼记数，如殷代龟

① 从数起论，而构成哲学体系的，像印度最古的数论派，梵文 sâmkhya，即计算的意思。《唯识述记》云：“梵云僧佉，此翻为数；即智慧数、数度诸法，根本立名，从数起论，名为数论。”以数统摄诸法，与《庄子》所谓度数，内涵固不同，而从数为出发点，则颇相似。《洪范》九畴的五行、五事、八政、五纪、三德等项目，以数统摄，当即所谓数度。

卜，象中亦有数，象和数是相丽而行的。龟卜的象是指兆体，即兆所呈的纹理；和《易》卦的卦象不同，又另是一事。

龟筮现在看起来是迷信，在古代却是科学。它对宇宙事物企图给以一个有系统的解释。象数的概念，在龟卜盛行的殷代，不过是指兆象兆数。到周《易》的时代，给予扩大起来。“圣人有以见天下之赜而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”则由卦象变成广泛象征着各种物宜的事象。而筮数则取法天文历法，制成一套十八变成卦的筮法。龟卜上数的对称，辞的对贞，不过具有两仪的意义；到了《易》筮，则由两仪推演到挂一以四揲之而成的七、八、九、六，即一行所谓四象[①]，比前复杂得多了。

冯氏说毕达哥拉斯派“以数入象”，“中国《易》学之讲象数，正是如此”。其实毕氏一派原谓自数生点，由点生线，由线生平面，由平面生固体，再生可感觉之物，即火、水、地、风四元素。[②] 他是说由数生“点”，所谓点线平面（立）体等，都是几何学名词，如把这比作“象”来看，只是（抽象的）形象。但《易》学所说的象，是指具体的事象，和他不同。毕派把数入象，因此绘有四的三角形及长方数、正方数等图形，把他引导入了数学领域；我们的象数，是拿来说明人事，依旧流于术数，这是两种象数思想最基本的差别。

十四、余论

《世本》说：“隶首作数。”可知中国数学之起源甚古。《庄子·天下》篇云：“其明而在数度者，旧法世传之史，尚多有之。”数的旧法尚存于史官，可是到现在都已湮没了。我们从卜辞上知道殷人计数用十进法，且已有等比概念。我们还从殷代龟甲上能看到成组数字的排列，且有种种的不同方式，可以约略看出殷人对于数怎样运用。可是这些数是和兆象混在一起，是术数而不是数学。我们虽是从它的数字排列，推导出其中有三三方阵式的雏形，由于方阵和《洛书》及九宫意思相近，可以看出两者间的关系。可是这些数字的排列，主要作用仍在于占筮，所以刻在龟甲（及少数卜骨）之上。本来

---

① 僧一行《大衍论》：“三变皆刚，太阳之象。三变皆柔，太阴之象。一刚二柔，少阳之象。一柔二刚，少阴之象。”

② 毕派所谓“象”，此字希腊文原有 mark、sign、omen、heaven、star 等义。英译本谓由数生点、由点生线、由线生平面等等，纯以几何名词译之，义较明晰。

通常的占法有星、时、数、辞四种，而数又从阴阳奇偶的从违来定吉凶。苏洵说："一、三、五、七、九是阳家之昼，阴家之夜；二、四、六、八是阳家之夜，阴家之昼。昼词多休，夜词多咎。"① 殷人的筮法必另有繇辞，方能从数求辞，以断休咎。可惜所谓《归藏》及《阴阳之书》，已不可见。甲骨上的刻辞，只是卜事，而不是占书，由于材料比证之缺乏，只能暗中摸索。本文之作，将龟甲上数字的排列情形，指出大概，唤起一般人士之注意，这是甲骨学上一个研究课题，其重要性并不在卜辞之下。这儿只是举出一些事实，未敢云已握到锁钥。抉微发隐，尚有待于博学深思之士呢！

附论　上代之数字图案及卦象以数字奇偶表示阴阳之习惯

从近年出土新石器时代之陶器纹样，上代人的数学智慧，可透露端倪。

（一）以数字作成塔状，似表示等边三角形

半坡陶器花纹有用小圈累叠成三角形，最下层为 8，渐次由 7、6、5、4、3、2 而至于 1，构成三角形，每边数字皆 8。半坡博物馆的说明，特别指出这是几何上等边三角形的萌芽。

（二）用同一数字，组成数字的花纹

辛店期彩陶上有二二纹一圈，这是叠用若干个"二"字。甘肃四坝的六耳罐，绘上三三纹，连续用十四个☰形，据说是属于夏代遗物。

半山期广河的彩陶壶，口沿上记着八个☒（五）字。

以上俱藏甘肃省博物馆。

大汶口的玉骨梳，花纹刻"卜"字，四围八方绕以☰形，似像卦象，似是连用三画，配成一图案。此种特殊花纹，山东省博物馆及中国历史博物馆均有藏品。

早商梅圆庄第一期在后岗圆坑出土的刻花骨器上分别刻着八个☒字。三组两行，中间记两个五字，作单行。（原物藏安阳研究所）

从上列这些例子，可见古代人们很喜欢连续使用同一的数目字，作为纹饰的花样，这是一种用数字排列的图案。

---

① 苏洵：《嘉祐集》卷七，《太玄论总例·占法》。

（三）以数字的奇偶，来表示阴阳

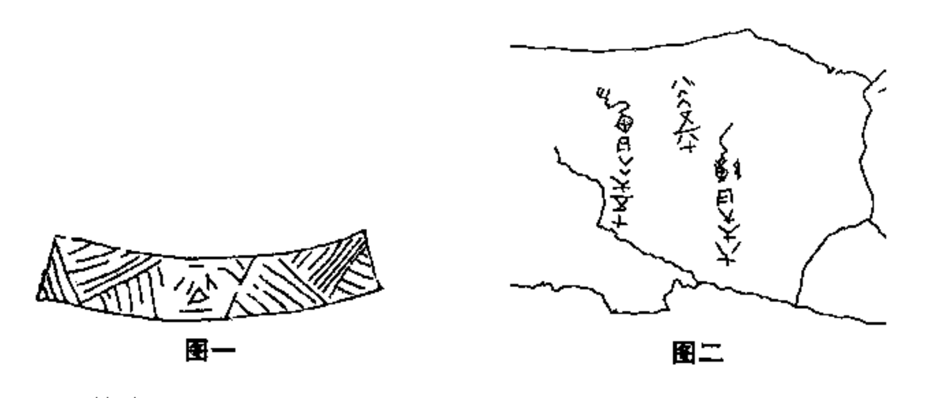
用筮法来占卜，在少数民族留下的习俗，像金川彝族用牛毛绳八根，掷地以占吉凶，于省吾说是古代“八索”之占（《周易尚氏学》序言）；松花江的赫哲族，用蒿草四十九根，有如揲蓍分配于左手的四个指间共三次，剩下的蒿草，奇数为吉，偶数为凶。以三、九、十五之数为上吉。（见凌纯声《松花江下游的赫哲族》上册，139 页）这分明是筮卦的老办法。殷人谅已晓得筮，故其遗俗犹保存于东北。

考古资料见到不少用数字的奇偶来表示阴阳爻的，殷代的陶片及甲骨均有之：

1958 年在殷墟发掘的陶片拓本，其一上刻七七八六六七，其一作两卦并列状，左为六六七六七五，右为六六七六六八。(《考古》，1961（2））

1961 年山东平阴县朱家桥殷代遗址所出陶器，上刻有一八八六一一的记号（《考古》，1961（2）），如图一。

四盘磨所出一巨胛骨，上端钻有三孔，文字部分刻数字凡三处，中间正刻，两边倒刻，如图二。



图一　　　　图二

以上三件陶文，考古家认为是殷代晚期的。四盘磨的骨文，说者或因为所刻的五字作⊠，故疑其很是晚出。我个人以为上海马桥下层最早期陶器已有⊠字，早商之后岗圆坑骨器上刻许多⊠的符号。在殷代卜辞中“五日”的五字，均作⊠，不作×，可见不能够说它的时代在殷商以后。

我尝初步研究以数字代表阴阳的材料，所得结果，只限于使用一、五、六、七、八几个数字，又曾仔细观察战国天星观楚简中所见的用数字所表示之卦，都是以一表阳，而以∧表阴，∧即是六。近日张政烺先生搜集所得共三十二个卦名，更加完备，其中使用的数字，正以“六”字为最多，其次是

一字，而二、三、四诸数皆不见。又天星观卦象，据张氏统计，皆集中于一与六两数（“一”共出现37次，“六”共出现49次），而二、三、四、五、七，均被取消不用，这一事实，已获得证明。

按用奇偶表示阴阳，已见殷代遗物，虽无阴阳联称，却有阴阳之实，正可证明杨倞的《荀子》注，训“阴阳为数也”一说之确。至于何以用一表阳，用六表阴，我想这可能与古人以一至五为生数，六至十为成数之说有关。生数之首是一，而成数之首是六，故以一表阳以六表阴。料殷人已有此一习惯。

四盘磨骨板上面列三个卦名，一个是八六六五八七，坤＋乾＝明夷。其二皆有“曰”字：

七五七六六六　（乾＋坤＝否）　　曰　畏！

七八七六七六　（离＋坎＝未济）　曰　隗。

曰之上既是卦名，则曰下一字不应该再是卦。

周原另有一片亦有曰字，据摹本如下：

七六六七一八（蛊）曰其矛既鱼。

这片“（蛊）曰”以下，很像后来的爻辞。四盘磨的“否曰畏，未济曰隗”，有人认为畏与隗（危）可视作断词，有如彖辞，这样解释，似乎比较合理。

周原甲骨尚未完全公布，据称其中大片卜骨卦象已有“九”字，其有“九”字的卦，则不见“七”字，是周人必用“九”，故后来有“九为老阳”之说。殷人占卦，必不重视三、九之数，周人则反是。孔颖达《周易正义》云：“九、六有二义，其一者阳得兼阴，阴不得兼阳；其二者老阳数九，老阴数六，二者皆变用，周《易》以变者占。”《周礼·太卜》所掌之三《易》，《连山》、《归藏》皆以七、八为占，专论卦而不及爻。七、八占彖，彖以卦为主。殷晚期及周初的卦名由数字组成的，其中特别以六来表阴爻，这一点非常重要，下至战国，见于天星观简册，楚俗尚且如此。

以∧（六）代阴，当是殷人主阴首坤，故以六为本，专以论卦而占用不变；至周人改为主阳，首乾，故用九，兼以论爻而尚变，强调老阳之九。殷、周《易》卦之不同，其损益之故，可以推知。

在《周礼》中记着：三《易》“经卦皆八，其别皆六十有四”。证之殷代陶器卜骨，刻有益、归妹、豫、明夷、否、未济诸卦，可见重卦已甚早。《帝王世纪》称：“文王广六十四卦，著九六之爻，谓之周《易》。”此说必有根据。宋杨绘论重卦之始，在于上古，引《书》龟、筮协从为证（见《周易义海》卷十二）。殷代有《易》卦，是不成问题的。

略论马王堆《易经》写本

一、写本八宫卦序、“无咎”未脱及异文举例

马王堆三号墓所出帛书《易经》写本在《文物》印出者只一纸，与周《易》旧本卦序不同，以☰为首，而继之以艮。考京氏《易》八宫卦序以乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑为次。分宫之法，此写本已略启其端，唯卦列序次不同。由八卦重卦所成之卦序论之，第一组乾为外卦。内卦卦序为坤、艮、兑、坎、离、震、巽；因之，构成否、遁、履、讼、同人、无妄、姤等卦。其次为艮宫，借印出者仅五卦。但知艮下次之以大畜、剥、损、蒙，盖依前例。艮加乾、坤、艮、兑、坎……为序；艮已列前，故剥之后即接以损。

马王堆写本只录卦爻辞，无彖、象。《汉书·儒林传》云：费直“徒以彖、象《系辞》十篇文言解说上下经”。戴震谓郑玄始合彖、象于经（参胡培翚撰《周易分传附经考》）。马王堆《易》为汉初写本，故不系彖、象之文。至卦名颇多假借，如以禮为履、以孟为妄、以根为艮，否卦则字作㕻，尤为瑰异。

卦爻辞异文者，帛书“乾”卦九三作“君子终日鍵鍵”，一作“键键”，不作“乾乾”。以下部分颇为黝黑，未易确辨。否卦卦辞作“㕻（否）之非人，不利君子贞”。初六爻辞作“㝵苐茹以亓（其）胃贞吉、亨（亨）”。王应麟《汉书艺文志疏证》曰：释文引古文，如彙作胃，正与此同。六二又作“枸承

小人”。遁卦爻辞初六作“椓尾厉勿用有攸往”；六二作“共之用黄牛之勒（革），莫之胜□”，最末一字，结体复杂，未可辨认。履卦卦辞作“醴虎尾不虞人亨”。周寿昌尝谓：“《易经》未有‘无’字。”今按此本损卦明有“无咎”语，则周说非，此古文固未脱“无咎”者也。《释文》“无”字下云：“音无，《易》内外皆作此字。”今马王堆本《易》无与無二字均见，则陆氏说亦非。讼卦卦辞，宋本作：“讼，有孚窒，中吉终凶，利见大人，不利涉大川。”帛书抄本作“俘洫，衷终凶，利见大人，不利涉大川”；又上九爻辞作“或赐之般带终朝三佳（褫）之”。无妄卦辞作“无孟，元亨利贞，其正眚省（?）（?）有攸往”，比今本少两三字，又六二爻辞今本句作“不菑畬”，帛书作“不菑余”。损卦卦辞作“……元吉，槑（无）咎，可贞。”亦有“无”字，借古文某之“槑”为无，“无咎”未脱。蒙卦卦辞，“初筮”（下缺）之后作“告再参椟，椟即不告，利贞”，借椟为渎。大致而言，帛书周《易》仍与今本距离不远也。其异文兹略举数例，余待全书刊布再细佳谁校。

《汉志》有古文《易经》，未知视今本如何。汲冢所出《易》书，有《易经》二篇，与周《易》上下经同；《易繇阴阳卦》二篇，与周《易》略同；繇辞则异。《卦下易经》一篇，似《说卦》而异，则汲郡古文已非一种。杜预《左氏集解后序》云：“别有阴阳说而无彖、象、文言、系辞。”长沙所出之《易》，仅有卦爻辞，大体与周《易》经文字相同。《易》古本多异，详全祖望《周易别录》（《粤雅堂丛书》本）。

二、与汉“中古文本”比较

汉成帝时，刘向曾“以中古文《易》校施、孟、梁丘经，或脱去无咎、悔亡，惟费氏经与古文同。”此一事实，《汉书·艺文志》已言之。颜师古注曰：“中者，天子之书也。”中古文即指中秘所藏之《易经》写本，在西汉时立于学官之施（雠）、孟（喜）、梁丘（贺）三家流传本子，有时无咎、悔亡等成语被抄失；今看马王堆本无咎一词常见之，是马王堆本颇近于中古文本，并无脱去，证一。其否卦“拔苇茹以其胃”一句，胃，今本作彙，据《经典释文》泰卦下云：

彙，音胃，类也。

傅氏注云：

彙，古伟字，美也。古文作蕒。

是作蕒乃出自古文。按《说文》：“㣇，虫似豪猪者，从㣇，胃省，蝟，或从虫。”即刺蝟本字，古通作类，《易》泰卦初九，否卦初六爻辞：“以其彙。”荀（爽）、虞（翻）注云：“彙，类也。”古文从胃从草，即蝟之别构。《尔雅·释兽》：“彙，毛刺。”《释文》本又作蝟。张衡《西京赋》：“摣狒猬。”又从犬作猬，故蝟、猬、蕒皆同一语源，作蕒者乃古文，是马王堆本同于中古文，证二。

三、先汉易学家中之楚人

先汉及汉初传《易》者，以籍贯区分，有如下列：

楚	江东	馯臂子弓		陆贾	
		桥疵子庸			
	淮南	九师		（淮南王安聘明《易》九人）	
				《淮南道训》二篇	
鲁		商瞿			
齐	东武	孙乘	田何		服光（《艺文志》注）二篇
			王同　有二篇		
	菑川		杨何		
燕		周竖（丑）、韩婴有《易》二篇			
梁			丁宽八篇		
卫			蔡公二篇，事周王孙		

《易》学传授源流，《儒林传》及《经典释文·序录》可得知其大略。《儒林传》称：“自鲁商瞿子木受《易》孔子，以授鲁桥疵子庸，子庸授江东馯臂子弓。”《史记·仲尼弟子列传》作“瞿传楚人馯臂子弘，弘传江东人矫子庸疵……”馯臂一以为江东人，一以为楚人。第三传桥疵，《史记》作江东人。按江东亦属楚。《史记·项羽本纪》，乌江亭长谓项王：“江东虽小，地方千

里。”项王亦曰：“与江东子弟八千人渡江而西。”乌江在牛渚，《索隐》云“晋初属临淮”，所谓江东正在淮水流域。馯臂子弓与桥疵子庸都是江东人，可见楚人传《易》，由来已久。

《楚辞》引《易》甚多，若《离骚》“余固知謇謇之为患兮”，出《易》蹇卦“王臣蹇蹇，匪躬之故”。荀卿家楚之兰陵，其书引《易》亦多。《非相》篇引“括囊，无咎无誉”，《大略》篇引“复自道，何其咎”，馯臂子弓当即《荀子·非十二子》篇中与仲尼并列之子弓也。陆贾亦楚人，其《新语》每引《易》。如《辨惑》篇：“《易》曰：‘二人同心，其义断金。’”《思务》篇：“丰其屋，蔀其家，阙其户，阒其无人。”马王堆所传写之周《易》是否为楚江东馯臂子弓、桥疵子庸以来所传之本子，无从证明。淮南王安聘明《易》者九人，号九师说。《艺文志》著录有《淮南道训》二篇，今《淮南子》中引《易》多条。《人间训》：“《易》曰：潜龙勿用者……夕惕若厉，以阴息也。”《缪称训》：“故《易》曰：亢龙有悔。”又：“含章可贞。”《齐俗训》：“《易》曰：履霜，坚冰至。”马王堆本不作“潜龙”，颇与《淮南》异。

四、与《序卦》比较

今本周《易》卦序与《十翼》之《序卦》完全相同。《序卦》即解释六十四卦安排先后之道理，从文明进化观点来说明卦象所表示人事发展之历程。《序卦》在刘安时已出现，《淮南子》曾引用之。《缪称训》引《易》“剥之不可遂尽也，故受之以复”一语，即出自《序卦》。马王堆周《易》，就已发表之一叶审察之，其卦序如下：

乾、否、遁、履、讼、同人、无妄、姤、
艮、大畜、剥、损、蒙（以下未刊）

今本《序卦》则作：

乾、坤、屯、蒙、需、讼、师、比、小畜、
履、泰、否……

与马王堆本完全不同。

《韩诗外传》八："孔子曰：《易》先同人，后大有，承之以谦……《易》曰：谦亨，君子有终吉。"

今本卦序，同人、大有、谦正相衔接，与韩婴所见本同，马王堆本则异是，可见亦非燕人传本之《易》。

五、马王堆本卦序之推究及卦名之异文

马王堆本卦序之排列有其本身之逻辑，第一组始乾为宫而构成之次序为：

①乾②否③遁④礼（履）⑤讼⑥同人⑦无孟（妄）⑧姤

盖外卦为乾宫，内卦则循坤、艮、兑、坎、离、震、巽为卦而组成，其所以如此排列者。

☰（乾）　☷（坤）　一正一反
☶（艮）　☱（兑）　一正一反
☵（坎）　☲（离）　一正一反
☳（震）　☴（巽）　一正一反

由是第一乾宫如下：

乾十乾——乾
乾十坤——否（妇）
乾十艮——（遁）掾
乾十兑——礼（履）
乾十坎——讼
乾十离——同人
乾十震——无孟（妄）
乾十巽——姤

次为艮宫：

艮十艮——艮

艮十乾——大畜

艮十坤——剥

艮十兑——损

艮十坎——蒙

艮十离——贲

艮十震——颐

艮十巽——蛊

先乾宫次艮宫推之，又次为坎宫、又次为震宫、又次坤宫、又次兑宫、又次离宫、又次巽宫，其卦序列，如《偻翁一得录》所记。有如下表：（见下页。下面所记自一至六十四即示帛书之卦序，此由下而上计算：〔〕号内之卦名，为帛书之异文。）始乾而终益。

以上为马王堆本应得之卦序，不首震而首乾宫，次以艮宫之艮，当终之以巽宫之益。此为据理逆推而得之卦序，有待与原卷勘校。

李过《西溪易说》卦名与今本《易经》迥异，其中与马王堆本相同者有如下列：钦之即咸、毋亡之即无孟、临之作林（《西溪》作林祸）、狠之即根为艮。

六、马王堆写本《易经》与贾谊为长沙傅时代相近

贾谊《新书·胎教》篇引《易》曰："正其本而万物理，失之毫厘，差以千里。"为今本所无。其《君道》引《易》："鸣鹤在阴，其子和之。"言士民之报也。又《道德说》云："《易》者，察人之精，德之理，而与弗循，而占其吉凶，故曰：《易》者，此之占也。"备论《易》之为用，谊郑重言之如此。谊于孝文帝二年为长沙王傅，为赋以吊屈原。五年，作《鹏鸟赋》（据汪中《述学·贾子年表》）。马王堆三号墓所出记事木牍，载明下葬在汉文初元十二年（公元前168年），后于谊去长沙者七年，其墓中《易经》写本适当贾谊时代，谊在长沙所见之《易经》及传，当属此类。其时《系辞》与《说卦》尚未厘析也。谊书《立容》篇论龙云："龙也者，人主之辟也，亢龙往而不返，故《易》曰有悔，悔者，凶也。潜龙人而不能出，故曰勿用，勿用者，不可也。龙之神也，其惟蜚龙乎。能与细细、能与巨巨、能与高高、能与下下，

1	乾	[键]
2	否	[妇]
3	遯	[掾]
4	履	[礼]
5	讼	
6	同人	
7	无妄	[无孟]
8	姤	[狗]
9	艮	[根]
10	大畜	[泰蓄]
11	剥	[剝]
12	损	
13	蒙	
14	贲	[蘩]
15	颐	
16	蛊	[箇]
17	坎	[習赣]
18	需	[襦]
19	比	
20	蹇	[蹇]
21	节	
22	既济	[既济]
23	屯	
24	井	
25	震	[辰]
26	大壮	[泰壮]
27	豫	[余]
28	小过	[少过]
29	归妹	
30	解	[解]
31	丰	[豐]
32	恒	
33	坤	[川]
34	泰	
35	谦	[嗛]
36	临	[林]
37	师	
38	明夷	[明夷]
39	复	
40	升	[登]
41	兑	[夺]
42	夬	
43	萃	[卒]
44	咸	[钦]
45	困	
46	革	
47	随	[隋]
48	大过	[泰过]
49	离	[罗]
50	大有	
51	晋	[溍]
52	旅	
53	睽	[乖]
54	未济	
55	噬嗑	[筮嗑]
56	鼎	
57	巽	[筭]
58	小畜	[少孰]
59	观	
60	渐	
61	中孚	[中復]
62	涣	
63	家人	
64	益	

吾故曰龙变无常，能幽能章……”此当为汉初人议《易》之文，如以之厕于《易传》，亦无不可也。

去岁冬间于长沙市博物馆，承高至喜馆长好意，得见此帛书写本之照片，

匆匆浏览，未遑细读，仅知乾至未济六十四卦悉具，不分经上下。又有《系辞传》，与今本大抵略同，其中包有《说卦》前三章，及不见于今本之文字，一题“昭力”，一题“要千六百卅八”。杜预言汲冢所出别有阴阳说，足见《易传》旧本解说之多。全书整理尚需相当时间，盼能早日刊布，嘉惠学林。谨就浅见所及，举数事论之，以求教于当世方闻君子。

附　马王堆帛书《易经》赞

马王堆三号墓所出帛书《易经》，自乾讫未济六十四卦悉具，不分上下经，无彖象而异文滋多，若卦名履之作醴，不能异举。又《系辞传》与今本大抵相同，其中包有《说卦》前三章，复有不见于今《易》之文字，一题曰“昭力”，一题曰“要千六百卅八”。杜预《左氏集解》后序云“汲冢所出别有阴阳说而彖象文言系辞”，意者与此颇近。余于湖南省博物馆获观全帙景本，其刊布犹有待也。谨记大凡，以识眼福。爰为之颂曰：

《易》本卜筮，未遭秦殃。楚始子弓，传自鲁商（瞿）。王臣蹇蹇，正则佩纕。兰陵非相，语述括囊。陆贾思务，丰蔀是详。淮南九师，说也久亡。繄此帛书，椝奁内藏。界以朱丝，篆籀成行。《汉志》所载，《易》繇阴阳。汲冢古文，彖象则丧。与此差同，可以颉颃。复有昭力，研讨未遑。系辞不分，涚其篇章。说卦后得，厥说可商。借犍为健，未知孰长。以塻（埰）为否，义待衡量。似中古文，“其胃”（彙）非常。无咎未脱，费氏所言。（《广韵》：“言，不知。”）太卜三《易》，筮亦多方。睹斯瑰奇，挹古芬芳。比物取象，昭冥愈狂。本隐之显，潜德复光。三绝韦编，义须发皇。敢告来贤，诵之勿忘。

原载《古文字研究》，第7期

再谈马王堆帛书《周易》

湖南长沙马王堆三号墓出土帛书，有一件是周《易》写本。过去曾发表二次图片，一在《文物》1974年第7期（图版壹），只刊出一张。另有印入《湖南省博物馆》一书中（列139号），亦仅一页。我于1979年冬月，在长沙市博物馆看过原物，匆匆接触，无从阅读。后来初步写过《略论马王堆〈易经〉写本》一篇，1980年在成都举行古文字学会时，提出讨论，推测全书卦序的排列次第，幸而言中。该文已收入《古文字研究》第七期。数年以来，希望该写本能够早日公布。最高兴是1984年3月份《文物》已正式发表由马王堆汉墓帛书整理小组署名的《马王堆帛书六十四卦释文》，张政烺先生且写成跋文，提出许多崭新而深入的解说。最近承张先生远道寄示，要我提供意见，深感他的厚意，谨将个人看法写出，请张先生指教。

一、论以某数为纪说

张先生云："盖古代中国东方人，数以八为纪；而西方人，数以九为纪。应是地方的风俗习惯如此，吕不韦采集到，也许是从古代文献归纳得来的。"按张先生摘取《吕氏春秋·孟春纪》"其数八"，及同书《孟秋纪》"其数九"两句，遂下这种论断。细看《吕览》十二纪，其文字同于《礼记·月令》，十二月所配之数，应如下列：

春（孟、仲、季）：八
夏（孟、仲、季）：七
秋（孟、仲、季）：九
冬（孟、仲、季）：六

全书有它的完整体系。似乎不可单独截取孟春及孟秋二个月份只举八与九两个数字，而撇开其他不论。郑玄以为《月令》即抄自吕不韦书。在孟春“其数八”句下注云：

> 数者，五行，佐天地生物成物之次也。……五行自水始，火次之，木次之，金次之，土为后。木：生数三，成数八。但言八者，举其成数。

吕不韦时代，五行相胜说已极流行。秦简《日书》中有许多例证，如云：“丙丁火，火胜金。戊己土，土胜火。”（九七四）“金胜木，火胜金，水胜火，土胜水，木胜土。东方木，南方火，西方金，北方水，中央土。”（八一三反～八〇四反）记载确凿，可以不论。郑说采取五行、合生数与成数立论，非常有理。我们看《吕览》以春之数为八，夏之数为七，秋之数为九，冬之数为六，只用八、七、九、六的成数，而不用一至五的生数。安阳所出一龟

（水）六、一北冬

（金）九、四 西 秋 十五 春 东 三、八（木）

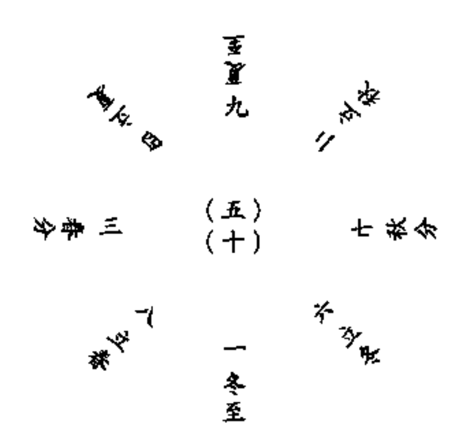
（土）

夏南二、七（火）

甲，在四个足部上各锲刻数字作为卦名，其数字只用六、七、八、九。我尝推想殷人已能够辨别生数和成数的差异。窃谓以成数的八、七、九、六配合四时，实在是根据十数之图（即所谓《河图》）。其图以十包五居于中宫，其外则北六、南七、东八、西九，中外之交则北一、南二、东三、西四。郑玄注《易·系辞·大衍》已有详细解说（见《礼记·月令》孔疏引，不具论）。

由前图所示，春何以其数为八，秋何以其数为九，可以了然。春为木，生数三而成数八，言八可以不必举三，因为三之数已包括在八之中。《吕览》、《月令》所配之数，是依据《河图》的。“天以一生水”，一与六同居北方，以成数言之，故东为八而西为九。

秦汉之际，还有九数之图（即所谓《洛书》），世所称为九宫者也。1977年安徽阜阳出土的太乙九宫占漆盘，乃汉文帝前元十一年时物，以一、三、九、七为四隅，二、四、六、八为四方，招摇居中，盘上所刻文字与《灵枢经》的《九宫八风》篇完全符合。这即是“戴九履一”的九宫图，亦即纵横合成十五的幻方，该图所配的数字和四时分，至有如下图：



是图南方在上方。它和《吕览》、《月令》完全不同，且兼用“生数”。四时方位不变，而数序大异。生数之三属东方春，生数之四属西方之秋。京氏《易传》下云：“三者，东方之数；东方，日之所出也。……四者，西方之数；西方，日之所入。”正说明三、四所以指东、西的缘故。成数的八、九分属东、西，理有同然。《月令》是以《河图》为依据的，如果依据《洛书》则大相径庭矣。

由上所述，可见吕不韦时代前后，十数的《河图》和九数的《洛书》，两图同时流行。（参看《籀园日札》中九数和十数之图考两篇。）《吕览》、《月

令》对于数的配合，只用成数，是依据《河图》来定的。（宋沈作喆《寓简》及清胡渭《易图明辨》皆认为《月令》四季之数出于成数。）

二、论阴阳爻的表示法有多种

今本《易》卦以—、--表示阳爻及阴爻。但近年各处出土资料所见《易》卦，则颇有异。湖北天星观楚简，以一为阳爻，∧（六）为阴爻，安徽阜阳简亦相同。据《文物》1983年第2期报告云："仅见临、离、大有三卦，其阴爻作∧形。如临卦画，今本作䷒，马王堆本作[illegible]，阜阳简作[illegible]。"

《文物》1984年第3期，印出卦文书影的上半部分（该期图版壹），是从隋（随）卦开始，包括泰（大）过、罗（离）、大有、溍（晋）、旅、乖（睽）、未济、〔噬嗑〕等卦。所有阴爻写作八形。波磔甚显，分明是八字。所以我认为不如说马王堆本是以"八"数来表示阴爻。

∧即是六字，不用讨论。可是汉初卦画就有一、∧和一、八，即一与六和一与八两种不同写法，可以并存。六和八都是偶数，故可同样代表阴爻。

三、帛书卦序与京氏《易》

今本周《易》的卦序，已有《序卦》一篇，说明它何以开始于乾和终于未济先后序次的道理。西汉施、孟、梁丘诸家的本子，今已不传。汉石经周《易》，说者谓系梁丘本，但残缺而非全貌。独京氏《易传》完整而条理缜密，是一部匠心独运的著作。

京氏《易》分八宫，其卦序以乾：震、坎、艮；坤：巽、离、兑为次。别具一套组织。这是六十四卦上卦（外卦）的次第。京《易》之序次是"取乾坤三索生生之义"（参故友王震著《京房易学纂要》）。至于下卦（内卦）卦序，则本卦之外，加以五世卦及游魂、归魂二卦，以构成八宫卦序。兹演其图如下（见下页）：

京氏《易》卦卦序是以乾：震、坎、艮；坤：巽、离、兑作为上卦，合以下页图方法组成六十四卦。

马王堆帛书的卦序，亦以分宫为主，其上卦次序则为乾：艮、坎、震；坤：兑、离、巽。亦是把乾与坤分开成二组；属于乾的为艮卦、坎卦、震卦；属于坤的为兑卦、离卦、巽卦。正是同样取乾坤三索生生之义。三索出自

世游變	兌	離	巽	坤	艮	坎	震	乾	八宫卦
一世	困	旅	小畜	復	賁	節	豫	姤	初爻變
二世	萃	鼎	家人	臨	大畜	屯	解	遯	二爻再變
三世	咸	未濟	益	泰	損	既濟	恆	否	三爻再變
四世	蹇	蒙	无妄	大壯	睽	革	升	觀	四爻再變
五世	謙	渙	噬嗑	夬	履	豐	井	剝	五爻再變
游魂	小過	訟	頤	需	中孚	明夷	大過	晉	上爻不變四爻再變
歸魂	歸妹	同人	蠱	比	漸	師	隨	大有	下體三爻皆變

八宫卦变图

《说卦》传，即所谓乾、坤父母产生六子的譬拟。据《说卦传》：震是长男，巽是长女；艮是少男，兑是少女；坎是中男、离是中女。兹将京《易》与帛书卦序比较如下：

京《易》	帛书
①乾 ②震 ③坎 ④艮	①乾 ④艮 ③坎 ②震
⑤坤 ⑥巽 ⑦离 ⑧兑	⑤坤 ⑧兑 ⑦离 ⑥巽

二者之间，乾、坤父母和中男、中女的坎、离一样，只有长、少的先后

不同。京氏《易》以长男之震、长女之巽居先，帛书则以少男之艮、少女之兑列前，其他基本是一致的。

至于下卦的次序，帛书依照乾、坤两组，分阴分阳两两相对，作为先后，遂成为①乾②坤（父、母）③艮④兑⑤坎⑥离⑦震⑧巽的次序，与上卦原序配合以构成六十四卦。京氏《易》下卦的卦序，则自成机杼。后人多依仿之，如北周卫元嵩的《元包》即其一例。

后来所作的“八卦六十四卦图”其乾、坤二卦所孳生诸卦，亦以五世及游魂、归魂为次，即沿京氏之法。参看《道藏》阳字号《周易图》卷上第十八。

四、论帛书卦序与卫元嵩《元包》无关

张先生云：“北周时卫元嵩的《元包》，其卷前的目录……八卦次序和帛书一样。”

卫氏《元包》目录次序是这样的：

太阴第一	坤	太阳第二	乾
少阴第三	兑	少阳第四	艮
仲阴第五	离	仲阳第六	坎
孟阴第七	巽	孟阳第八	震

在坤（太阴）、乾（太阳）二组的卦列，是由初爻积阳或积阴由下而上，坤积五阳而成夬卦，乾则积五阴而成剥卦。五世之后即用游魂、归魂。《元包》在下卦的卦序和京房完全相同。可见他是采用京房的办法。

但有基本差异的地方：《元包》首坤，和一般的《易》首乾完全不同。卫元嵩在开头自撰的传上说：“太阴太阳，潜相贞（正）也。少阴少阳，潜相成也。巟茾莫猒，地之奥也；颠宀（绵）勹（包）盈，天之冒也。”在整个六十四卦的排比上，它是始于坤卦，而终于随卦。宋代他的同乡蜀临邛张行成述《元包数总义》一书，称：“《元包》其法合于《火珠林》。《火珠林》以八卦为主，四阴对四阳，所谓‘天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。’其于《系辞》，则《说卦》之义也。……《火珠林》之用，祖于京房。”又言：“《太玄》日始于寅，义祖《连山》；《元包》卦首于坤，义祖《归藏》。”（绍兴

庚戌自序）观上引在卦次的少阴项下注云：

《包》以坤为首，阴也。……故《包》先少后长；《易》先长后少。

《元包》以坤卦列首，其卦次如下：

坤、乾、兑、艮、离、坎、巽、震

它把少女的兑列在最前面，紧接坤、乾，继之以少男的艮；把长男的震排在最末，次于长女的巽之后。因为它是以太阴的坤为首，所以八卦都重作安排，但不离“先少后长”的原则。它和帛书不同之处除下卦的次序采用京房的世卦与游魂、归魂基本上完全差异之外，上卦与帛书亦复有差别：在乾坤及坤乾之后。

帛书：以少男（艮）居先，长女（巽）居末；
《元包》：以少女（兑）居先，长男（震）殿末。

帛书首乾，以男为主；《元包》首坤，以女为主，此其大异处。但有相同者，即同以少列先，以长居后。

元包卦次

太陰 自坤七變成比，自比七變復成坤，餘卦比然。包止用其七變者，用其歸也。八卦皆變，自下而上至五世，則自上而下也。

坤 復 臨 泰 大壯 夬 需 比

太陽

乾 姤 遯 否 觀 剝 晉 大有

少陰 包从坤為首，陰也；易从乾為首，陽也。陰生於上，陽生於下，故包先少後長，易先長後少。

兌 困 萃 咸 蹇 謙 小過 歸妹

少陽

艮 賁 大畜 損 睽 履 中孚 漸

仲陰

離 旅 鼎 未濟 蒙 渙 訟 同人

仲陽

坎 節 屯 既濟 革 豐 明夷 師

孟陰

巽 小畜 家人 益 无妄 噬嗑 頤 蠱

孟陽

震 豫 解 恒 升 井 大過 隨

《元包》是承袭京房用《说卦》的八卦两两相对的遗规。（《火珠林》云："乾坤二体，各生三索，而为六子，六子配合，而成八卦，八卦上下变通，遂成六十四卦。"《火珠林》旧传为麻衣道者撰，文字俚俗，作者年代尚难定。张行成谓：《元包》合于《火珠林》，然卫元嵩未必受其影响。）帛书亦有同然。《说卦》此段文字已见马王堆帛书本（只少"水火不相射"句中一个"不"字）。知先秦早有此说，故汉初帛书周《易》的卦序，得依据之，作为排列的次第。《说卦》这一段，孔颖达《正义》说是"就卦象以明重卦之意"。六十四卦的架构正由于相对而成章。关于《说卦》，《隋书·经籍志》言："惟失《说卦》三篇，后河内女子得之。"《论衡·正说》篇言："孝宣帝之时，河内女子发老屋得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇。"其实只有一篇，马王堆《说卦》合于《系辞》之内，则其文自然是先秦的作品。

五、论宋人所见《归藏·初经》与帛书《易卦》

佚名著《大易象数钩隐图》卷上：

> 在伏羲八卦图，王豫传于邵康节，而郑夫（按应作夬）得之。《归藏·初经》者，伏羲初画八卦，因而重之者也。其经初乾、初奭（坤）、初艮、初兑、初荦（坎）、初离、初釐（震）、初巽，卦皆六画，即此八卦也，八卦既重，爻在其中。（《道藏》阳字号四，艺文本第4册，第3 167页）

其次序为乾、坤、艮、兑、坎、离、釐（震）、巽。朱彝尊《经义考》卷三《归藏》下引干宝云："初乾、初奭（按应作奭）、初艮、初兑、初荦、初离、初釐、初巽，此《归藏》之《易》也。"所言《归藏·初经》卦序干宝与《象数钩隐图》相同。干宝书，宋时尚存。（胡一桂《周易启蒙翼传》云："干宝《周易簿》七卷，宣和四年，蔡攸上其书。"可证。）朱氏又引朱震云："《归藏》之书，其《初经》者，庖牺氏之本旨也。卦有初乾、初奭（坤）、初艮、初兑、初荦（坎）、初离、初釐（震）、初巽，卦皆六画。《周礼》三《易经》卦皆八。所谓经卦，则《初经》之卦也。"王应麟《玉海》三十五引，亦作"初乾、初奭、初艮、初兑、初荦、初离、初釐、初巽。"其卦序亦与干宝相同。故马国翰辑本《归藏·初经》，即照此定为卦序。考干宝说出自其《周礼注》，朱震说出自《易丛说》。（与《汉上易传》异。）兹引马氏所辑《初经》如下：

《归藏·初经》。朱震《汉上易》曰《归藏》之《易》。其《初经》者，庖牺氏之本旨也。

《初乾》干宝《周礼注》，朱震《易丛说》。

《初奭》干宝《周礼注》，朱震曰坤。

《初狠》干宝、朱震引并作艮。李过《西溪易说》，黄宗炎《周易象辞》皆引作狠。黄云：艮为狠，取其刚狠之义与。

《初兑》干宝《周礼注》，朱震《易丛说》。

《初荦》干宝《周礼注》，朱震曰坎。李过曰：谓坎为荦。荦者，劳也，以万物劳乎坎也。黄宗炎曰："坎为劳卦。故从劳谐声而省。物莫劳于牛，故从牛。"

《初离》干宝《周礼注》，朱震《易丛说》。

《初釐》干宝《周礼注》。朱震曰震。李过曰：谓震为釐。釐者，理也，以帝出乎震，万物所始条理也。

《初巽》干宝《周礼注》，朱震《易丛说》。

卦皆六画　　《易丛说》，王应麟《汉艺文志考》卷一。

按《初经》为《归藏》中之一篇，北宋《崇文总目》著录，但有"《初经》、《齐世》、《本蓍》。"《中兴书目》："今但存《初经》、《齐母》、《本蓍》三篇，文多阙乱。"宋人所言之《归藏·初经》即是此篇。然《路史发挥·论三〈易〉》称："初巽（坤）、初乾、初离、初荦（坎）、初兑、初艮、初釐（震）、初奭（巽），此《归藏》之《易》也。"罗苹注："此《归藏·初经》也。"则卦序又不同。《钩隐图》谓伏羲八卦，王豫传于邵康节。豫字天悦。又云"郑夫得之"。郑夫乃郑夬之误。《梦溪笔谈》元刊本更误作"郑史"，夫、史皆夬之讹。辨详另文《郑夬易书公案》。

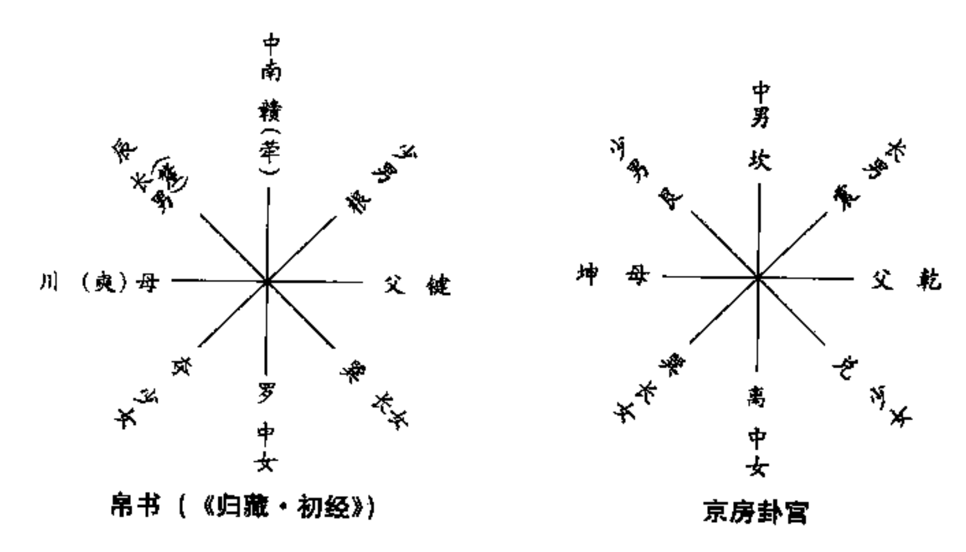
上述干宝、朱震及《钩隐图》所记《归藏·初经》之卦序，与帛书下卦的序次相同。帛书下卦排列之序正是：

键（乾），川（坤）；根（艮），夺（兑）；赣（坎），罗（离）；辰（震），筭（巽）。两两相对。

如果干宝等所得资料为可靠的话，则帛书的卦序和《归藏·初经》所记的初卦卦序，正可互证。可是《归藏》本身卦序，实以坤为首。我尝指出帛书卦名异文，有的同于宋人所记的《归藏》，于豪亮亦有相同说法。可是宋人

见到的《归藏·初经》其卦序还是首乾而次坤，并不像《礼记·礼运》所说的“坤乾”。南宋末咸淳间，温州朱元昇（日华）著《三易备遗》十卷，内有二卷谈《归藏易》，侈论纳音纳甲。老实地说，《元包》一书方是正式以坤为首，重新安排的一部冀图，可以代替殷《易》的《归藏》。到底真的《归藏》，它的卦序排列应该是怎样？还待他日有新资料，才能具体证明。但马王堆《易经》下卦却以少男少女的艮、兑居前，长男长女的震、巽殿后，和《归藏·初经》完全一致，如果没有马王堆写本的出现，干宝、郑夬得到的书，其卦序将是没法理解的。

马王堆本早于京房近一百四十年左右（京房于汉元帝建昭二年（公元前37年）被杀，年四十一）。很可能京房亦看过这类的《易书》，他对上卦卦序略加改变，仍是把长男长女列前。他说：“随卦起宫，乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑，八卦相荡。”（京氏《易传》上卷之下）相荡是指乾与坤对，震与巽对，坎与离对，艮与兑对等等。此处相荡，实际包括“火水的相射和雷风的相搏”。（《道藏·周易图》中有八卦相荡图，训荡为左右相推，与此义异。）兹表之如下：



帛书（《归藏·初经》）

京房卦宫

帛书从键开始，而根，而赣，以至巽。京《易》亦从乾始，但继之以震，而坎，而艮，以至兑。京氏大概认为以长男的震列前，较为合理。但帛书中这种以少男的艮排在乾卦后面的卦序，必有它的道理。它是西汉初年南方楚地流行的一种《易经》本子。后来京氏《易》的卦宫由此脱胎，略作修改。无论如何，它是依据“先少后长”为原则的。

原载《明报月刊》，1984年5月号

“贞”的哲学

一、殷代以“贞”作为人神沟通的共理

殷墟卜辞几乎每一片都出现“贞”字，凡数万见。“贞”的意义，不单单是卜问，而是“问事之正曰贞”。我在 *Early China* 第十四期（1989 年）已有详细的申论。贞字应该训为“正”。《诗·文王有声》说：“考卜维王，宅是镐京，维龟正之，武王成之。”朱熹《集传》：“正，决也。”殷、周的圣人通过灵龟来建立至正无偏无颇的占卜决定，从神明取得“正”的行为。在先秦龟卜支配下的精神活动，用一个“贞”字控制整个思想界，在知未来的预期作用，从贞的原则建立人神之间遵守的规范，贞的抽象观念遂成为殷、周人的中心思想。大英博物馆所藏的唯一殷代家谱记录的《兒家谱》上面开头便记下一个“贞”字，怀疑派的人们反置疑于这一片的可信性，是由于不明白贞的含义。后来易学家对“贞”的抽象意义的发挥，到了《系辞下》传说：“吉凶者，贞胜者也。天地之道，贞观者也。日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。”衍引出许多贞胜、贞观、贞明、贞一的丰富哲理，可谓精彩至极！朱子引述四德解“利贞”之义云：“利贞，谓利于正也。”（《语类》六六）很简括地解说“贞”为正，是很中肯的！

《尚书·洛诰》云：“公既定宅，伻来，来视予卜，休。恒吉。我二人共贞。”马融训贞为“当”，今按包山祭祀简所见言“恒贞”者凡十八次，有一

定型句式如下：

> 某某以保象（我）为某某亩（贞）……某某占之，
> 恒贞：吉。……某某占之，曰吉。

《洛诰》所云“恒吉……共贞”，与包山简之“贞……恒贞：吉”，文例稍变而义无异。《洛诰》云“二人共贞”，包山则云“某某为某某贞”，亦是二人，只分贞者与被贞者之别耳，某某“贞”之某某，即是卜辞常见之贞人也。

殷代卜辞所见的贞字和贞人问题，近年又有一些争论，牵涉到贞人的存在问题，如四川何崝君在《商文化窥管》一书中所提出的新观点。余谓从包山简祭祀简各枚所记“某某为某某贞”之确凿可信，贞人之存在是不容置疑的。

从包山简中我们可得到一点认识，贞字不能像许慎所说是一单纯的“卜问”（许云：“贞，卜问也。”），而应该从郑玄之说：“贞之为问，问于正，必先正之，乃从问焉。”方为合理。

曾运乾认为《洛诰》此文语意与《大诰》“我有大事休，朕卜并吉”相同。贞读如鼎，当也，言“二人共当此吉”。盖用马融说。契文不少直以“鼎”字代替“贞”者，可证马说之有据（其例众所熟知）。

周既灭殷，改革殷人祀事及占卜之繁琐，贞问以大事为主，在《周礼》谓之“大贞”：

> 《小宗伯》：“若国大贞，则奉玉帛以诏号。”

郑司农云：“大贞谓卜立君、卜大封。”见于卜辞已有“贞大封（二字合文）……其凡凡”（《怀》一五二〇）。“大封”可能谓立君之事，惜其辞残。

> 《天府》：“季冬陈玉，以贞来岁之媺恶。”郑注：“问事之正曰贞。问岁之善恶，谓问于龟。凡卜筮实问于鬼神，龟、筮能出其卦兆之占耳。”
>
> 《大卜》：“凡国大贞，卜立君，卜大封，则视高作龟。”郑司农云：“贞，问也。国有大疑，问于蓍、龟。玄谓贞之为问，问于正者，必先正之，乃从问焉。《易》曰：‘师，贞：丈人吉。’”

按郑玄引师卦卦辞，武亿读贞丈人句，以贞为问，谓问于丈人。今马王堆本实作“师贞大人吉无咎”，不作丈人。又帛书困卦：“贞大人吉。”亦作大人不作丈人。陆德明《释文》以“贞丈人”断句，以贞字连下读。

由《周礼》所言，古代占问之工具，除龟、筮之外，亦兼陈玉以卜，《周礼》记其事在季冬，示隆重其事。郑玄注云“问事之正曰贞”，“必先正之”，这即正龟之义，与《诗》“维龟正之”之“正”相符，故贞必训为正。

从训诂学论之，贞与正二字向来互训相通，试举一二例：

《易·乾》：“利贞。”《子夏》传云：“贞，正也。”

《广雅·释诂》：“贞、榦、集、般、矢，正也。”王念孙《疏证》：《师象传》云：“贞，正也。”

《易》初六“榦父之蛊”，虞翻注：“榦，正也。”按《文言》：“贞者，事之榦也。”若依虞注，即训事之正。

《诗》：“好是正直。”楚简《缁衣》引作“贞植”。

《老子》第三十九章“侯王得一以为天下贞”句，马王堆甲本作“侯〔王得一〕而以为正”，乙本作“侯王得一以为天下正”，两本均写作正，不作贞。《老子》第十八章“国家昏乱有贞臣”，楚简郭店本作“正臣”。此亦古时贞、正二字互训可以代用的显例。

《庄子·列御寇》：“鲁哀公问于颜阖曰：‘吾以仲尼为贞榦，国其有瘳乎。’”以贞、榦二字联用，当是用《文言》语，可证《文言》年代在《列御寇》篇之前。

卜辞：

贞：王亡不正。

辛未卜，穷贞：王㞢不正。（《合集》五三五四）

以有不正与亡不正作为对贞，足见“正”一观念在殷代之受到重视。

1993年，我在法国高等实验研究院接受荣誉人文博士学位的讲词中，谈到中国宗教与文学的问题，一开头便提到贞字，我把它与希伯来文的 dyn (דין) 相对应，dyn 有 judgement、obedience 诸义，亦是“正”的意思（*Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*，p. 192）。

卜龟是神圣大事，必端龟正襟，示其毕恭毕敬。《金縢》谓之"穆卜"，穆，敬也。其言曰："乃命于帝庭，敷佑四方，用能定尔子孙于下地，四方之民，罔不祗畏。"祗亦敬也。曾运乾谓："本经言'命于'者皆为受命，如'乃命于帝庭，即武王受命于帝也'，'即命于元龟，即就受命于元龟也'，'小子新命于三王，即亲受命于三王也'。或谓即命龟词，失之。"其说极是。殷卜辞言："𢀛𢀛方于受令（命）"（《合集》六一五五），义可参证，说详下文。

卜辞所见贞字，有贞问之义，在正反对贞语句式中充分表示之，但多数非作问句式的，不能一概加上问号，是肯定语气的。

周原卜辞，每每于"贞"字下面，接言"正"或"又正"：

癸巳，彝文武帝乙宗贞……囟又正（《周》H11：1）
贞：王其皋又大甲，𠬝周方白，盡，囟正，
不左，于受又（佑）（《周》H11：84）
弜巳，其彝，囟正（《周》H11：13）
曰吉，其五……正，王受〔右〕（《周》H11：189）

诸囟字可读为语词的思或斯。殷武丁卜辞：

庚午卜，殼贞：正。（《合集》三七一正）

此为巨龟，记贞降，不其降及父乙、父辛壱王之事，贞人为殼。前辞但书"正"字，足见"贞"与"正"二义之关联。

上文记包山简屡言恒贞，同于《洛诰》。周原刻辞又有"保贞"之辞：

囟御于永冬（终），囟御于休令（命）
保贞，宫（官）吉（《周》H3：1，齐家一）

能永终故得休命，保贞犹言保正，永与保二义均详下文。

贞字有置于句末之例，如山西洪洞坊堆卜骨云："𤵸，囟𤵸，三𨑒（趾）又疾，贞。"此一"贞"字，自不能释为问。《易经》及新出马王堆《易传》，有许多"某贞"、"某某贞"的句型（见下页表一），都不适合解释为问。

表一 《易经》"贞"字之用例

艰贞	大蓄九三	利艰（根）贞
居贞	随卦六三 九四	随有求得，利居贞 贞凶
蔑贞	剥卦	蔑贞，凶
可贞	坤卦 损卦	含章可贞 可贞、不可贞
亨贞	困	亨贞 大人吉，无咎
女贞	家人卦	利女贞
利牝马之贞、安贞	坤卦	无亨利牝马之贞，安贞吉……
不息之贞	升（登）上六	冥登，利于不息之贞
武人之贞	筭（巽）卦	初六利武人之贞
小贞、大贞	缪和	吕昌问 屯九五 屯其膏，小贞吉，大贞凶

马王堆《易传·二三子》以下诸篇引孔子说，不少涉及贞字之训，今以其为新资料，摘录见于《二三子》者：

鼎卦 大人之贞

《易》曰：鼎玉赞（铉），〔大〕吉，无不利。孔子曰：鼎大矣，鼎之迁也，不自往，必入（人）举之，大人之贞也。……明君立正（政），贤辅弢（弼）之，将何为而不利，故曰"大吉"。

未济 小人之贞

卦曰：未济，亨，〔小狐〕涉川几济，濡其尾，无乃〔逌〕利。孔子曰：此言始易而终难也，小人之贞也。

（乾）卦 圣人君子之贞

卦曰：见龙在田，利见大人。孔子曰：□□□□□□□□□□嗛易告之，就民易遇也，圣人君子之贞也。度（庶）民宜之，故曰利以见大人。

屯卦 小贞 大贞

〔卦曰：屯其膏，小贞吉〕大贞凶。孔子曰：屯□而上通其德、无

□□小民家息以綫衣。……乇轮之，其吉亦宜矣。大贞……川流下而货?留□年谷十……

坤卦

封曰直方大，不习无不利。孔子曰：〔直〕□□，方者□，大者，言其直或之容……无不□，故曰无不利。卦曰，含章可贞……含亦美，贞之可也。

同人卦　贞藺（吝）

〔卦曰：同人于〕宗，贞藺。孔子曰：此言其所同，唯其室人而〔已〕。其所同□，故曰贞藺。

二、贞卜及断志

殷《易》有《归藏》。《归藏》现已在湖北楚简发现，有文云“殷王贞卜”。用“贞”与“卜”二字联言在一起。文献上贞、卜合言的例子，亦见于《春秋》谈占梦之事，原不限于龟、筮。《左传·哀公十七年》：

卫侯梦于北宫，见人登昆吾之观，被发而噪……公亲筮之，胥弥赦占之曰：“不害。”与之邑，寘之而逃，奔宋。卫侯贞卜。

杜预注“贞卜”二字曰：“正卜梦之吉凶。”此处杜氏训贞为正。贞、卜亦得分开，言“贞于某卜”。《国语·吴语》记黄池之会，晋侯使董褐复命曰：

曩君之言，周室既卑，诸侯失礼于天子（指不朝贡），请贞于阳卜，收文武之诸侯。

韦昭注：“贞，正也。龟曰卜，以火发兆，故曰阳。言吴欲正阳卜，收复文武之诸侯以奉天子。”这个贞字韦昭亦训为“正”，可见贞字非仅卜问之义，古训已是如此。

古代占卜的手续颇繁。卜龟、卜筮、卜梦三者都有贞卜之事。三者贞卜的手续必不一样。但“惟吉”是从，则是同一目的。

古文尚书《大禹谟》云：“帝（禹）曰：枚卜。功臣惟‘吉’是从。帝曰帝：官占惟先弊（今作蔽）志，昆命于元龟（龟）。朕志先定，询谋佥同。鬼神丌依。龟筮（龟筮）叶（协）刅（从）卜不习，吉。”（敦煌本Stein 801，参顾廷龙《尚书文字编》）

薛季宣《书古文训》作蔽志，与今本同。蔽字训断，卜者必先蔽志，即事先决断，打定主意，然后进行卜事，故云“朕志先定”。试以表二示之。

表二

卜者	先定志		人的决定在先。
	然后命龟		鬼神的决定，告以吉凶。
			神、人协从——是谓大同。
	卜不习（袭）	方是“吉”	神、人意见一致，然后执行。

《大禹谟》虽是晚出之书，但这段话是可信的。

“志”字在古代文献中出现甚多，有言“徯志”。

《皋陶谟》：其弼直惟动，丕应徯志，以昭受上帝，天其申命用休。

《史记·夏本纪》“徯志”作“清意”。史公以“意”解释志，“徯志以昭受上帝”，是说求卜者的心意，要好好等候上帝给予明白的受命，才获得“休吉”。《尚书》中殷《盘庚》三篇有两次说及“志”：

《盘庚上》：予告汝于难，若射之有志。

《盘庚中》：汝分猷念以相从，各设中于乃心。

“射之有志”之“志”意思是“的”。《诗·宾之初筵》：“发彼有的。”《毛传》：“的，质。”是指射矢必中鹄的。殷代屡言三百“射”，大射礼之事，所以卜事亦用射矢的事来取譬。“设中于心”的“中”亦与“的”有关，卜辞每言“立中”，说明“中”的意义在殷代非常普遍。可见定志之事，殷人可能有

之，故《盘庚》有“若射之有志”一语，由《皋陶谟》的言徯志，亦可证“蔽志”不是无稽之言。占卜要先行断志，是人谋在先、鬼谋在后，两者皆能协从，是谓大同。这亦可证《洪范》之可信。

志，是作某种决定，孟子谓志是气之帅。《诗》言志，亦指意向。“志”的重要性，西方哲人讲论最精彩的无如康德，德文有 willkür 与 wille 二字，都训意志，却有分别。康德论道德形上学，对于 wille 与 willkür 二字作严格的区别：

> （纯粹的）意志　　wille 是实践原则的订定——定然律令，即道德法规。
>
> （混杂的）决定　　willkür 是行动标准的采用——机能上理性存有。

从文义上看，wille 训意志（决定），willkür 由 will＋kür，kürzen 有短距离之意，willkür 有任性、任意，前者紧而后者宽，前者定而后者未定，故康德说：“willkür 能够服从 wille 的法则，而不失去它自己的自由。”

吾人试以孟子之说解释之，wille 是通过集义的，而 willkür 则否，“行而宜之之谓义”，故 wille 是被确认的道德行为。



康德分 willkür 有二类：

> （1）tierisch willkür　兽性的决定
>
> （2）freie　willkür　自由的决定

人禽之辨，即在于此，儒家所谓“人之所以异于禽兽者几希！”前者未经过道德的处理，后者的 wille 才算是“集义所生的决定”。

再说恒贞。贞字亦训为定：

《礼记·玉藻》：“卜人定龟，史定墨，君定体。”定龟即贞龟，亦即诗之

正龟。

刘熙《释名·释言语》："贞，定也。精定不动惑也。"

《易·系辞》："天下之动，贞乎一者也。"贞乎一即定于一，《孟子》"天下乌乎定？定于一"，似用《易·系辞》之说。"不动惑"与《孟子》"不动心"亦有关联。《论语》"四十而不惑"，刘熙的"不动惑"谓不动于惑，与"不惑"相同。

蔡邕《独断》云："清心自守曰贞。"
《周书·谥法》："大虑克就曰贞。"

楚简《老子》："我将貞之以无名之朴。"貞即贞字。他本作镇。又"修之身，其德乃贞"，别本作真。是古本《老子》喜用"贞"字。《书·禹贡》兖州，"厥田惟中下，厥赋贞"。郑云："贞，正也。"

经过详细思考后的决定，动必于"一"，贞于"一"。贞有决定的意义，如何避凶就吉，仍是由人自取。人谋比鬼谋更加重要，谋事在人，仍是操之于己的决定。

三、《文言》乾卦四德的"贞"

可是自从清季甲骨文发现以后，对《易经》的解说发生了极大的变化。由于大家把卜辞习见的"贞"字都解作卜问，影响所及，《易传》上元、亨、利、贞四德的贞字，亦被人解释为"问"，而且强调说必须这样讲才是正确，过去全部都错了！（记得是高亨说。）连《文言》"贞固足以干事"一义和《左传·襄公九年》穆姜所说"弃位而后不可谓'贞'"之说言，亦统统被推翻。这一误解，贻害至于今日，学术界尚未加以澄清。幸而地不爱宝，马王堆出土了六十四卦在楚地流传的写本和从未为人所知的《易传》，包括《二三子问》、《易之义》、《要》、《缪和》诸篇。孔子读《易》的方法，是轻巫史、卜筮，而隆"德义"的重要性，在作为读《易》指南之《要》中。他说道：

（子曰）《易》，我后其祝卜矣，我观其德义耳也。幽赞而达乎数，明数

而达乎德，又仁□者而义行之耳。赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史，史、巫之筮，乡之而未也，好之而非也。后世之士疑丘者或以《易》乎？吾求其德而已，吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行，焉求福？故祭祀而寡也；仁义，焉求吉？故卜筮而希也。祝巫、卜筮，其后乎！

这几句非常精警的话，幽赞于神明而必达于数，不达于数则不免沦为巫、祝，达于数而不达于德则仅足为史而已，巫、祝与史均非孔子之所好，因为他们没有成德。揣测孔子的意思，求福祉和求吉祥的事都是次要的，他把《易》的“德义”内涵提高到另一层次，把道德的突出作为仁义的扩充，人的地位从神道的羁縻中加以解放，而去追求德的完成，这才是《易》的要义。

我在上面谈到《易·文言》一篇，详论四德，近世不少学人，认为“贞”字不符合“卜辞”的意义，事实《左传·襄公九年》穆姜之言，已道出它的来历；现在我们看马王堆《易传·二三子》出现了“元，善之始也”一句。又《缪和》：

子曰：“嗛者，嗛然不足也。亨者，嘉好之会也。夫君人者，以德下丌（其）人，人以死力报之。”

一处言及元，另一处谈到亨，具见四德之说，由来已久。鲁哀公称仲尼为国之贞榦，即采自《文言》。以四德释元、亨、利、贞，出于古训，春秋时穆姜述之，载于《左传》，可见其为旧说（梁武帝谓文王之言，固无根据）。这类“重言”，屡屡为人们引用。汉简《引书》引彭祖言，春产、夏长、秋收、冬藏，此彭祖之道也。孔颖达《周易正义》以四时之道申明四德，今从《引书》，知其源自古彭祖之说。

四、说“永贞”、“利永贞”与“历年得正命”

现将周《易》卦辞中“永贞”、“元永贞”、“利永贞”的习语摘记如下：

元永贞　比卦之辞　比吉原筮，元永贞，无咎，不宁方来，后夫凶（马王堆本同）

利永贞	艮卦初六	艮其止，无咎，利永贞（马王堆艮作根）
永贞	萃卦九五	永贞，悔亡
	小过	勿用，永贞

“求永贞”一语亦见于《周礼》六祝中的“年祝”。《大祝》一官职云：“大祝掌六祝之辞以事鬼神亓，祈福祥，求永贞。”《周礼》祝有六祝，祈有六祈：

六祝：顺祝、年祝、吉祝、化祝、瑞祝、筴祝

六祈：类、造、禬、禜、攻、说

征之殷卜辞，屡言“岁惟王祝”（如《合集》二五九二三），即是年祝之事，筴祝即册祝。六祈的攻，见于包山楚简，“说”字亦作“兑”。马王堆出土《易传·易之义》解坤卦爻辞“括囊无咎”引子曰在于“不言”之义云：

君子笱（苟）得其冬（终），可必可尽也。君子言于无罪之外，不言于又罪之内，是谓重福。《易》曰“利永贞”。此川（坤）之羊（祥）说也。

这里言“坤之羊说”者，羊即祥，说即是六祝之“说”，所以祈福祥也。大祝所掌的“求永贞”，原见周《易》的爻辞。如何才可以无咎，贵在“不言”，此老子行不言之教的由来。君子言之，贵在无罪之外，相反的不言，如果在有罪之内，则不要任意发言，这样说是双重之福。动而不获咎，可致福祥，坤卦的括囊意义如此。如是便可获得永贞了。坤卦的括囊，说明要懂得不言的奥妙，不轻易去发言，便可得到无咎无誉。这即是“永贞”，这样的人就有“重福”。“求永贞”能得到重福（多福），当然是众人之希冀，没有一个人不希望祝福而可以取得好的美果，向神明进行祷祝，这正是他们的目的，人们至今还是通行祝福，这为大众的共同愿望。关于《周礼·大祝》所掌六祝中的年祝，郑玄注云：

年祝，求永贞也。……永，长也，贞，正也。

贾公彦《周礼义疏》云：

《经》"祈福祥，求永贞"，祈亦求也。今郑云求多福，即《经》"祈福祥"也；"历年得正命"，即经"求永贞"也。

此处"贞"当训为正，是没有问题的。

《孟子·尽心》云："顺受其正，莫非命也。"后来儒家说命有三命之说，而以"正命"列其首。纬书《孝经援神契》亦谈命有三科。有受命以任庆，有遭命以谪暴，有随命以督行；受命谓年寿也，遭命谓行善而过是也，随命谓随其善恶报之（《祭法》孔疏引）。《论衡·命义》篇云：

《传》曰："说命有三，一曰正命，二曰随命，三曰遭命。正命谓本禀之，自得吉也。"

又《气寿》篇云：

凡人禀命有二品，一曰所当触值之命（此遭命也）。二曰彊弱寿夭之命（此正命也）；正命以百为数，故百岁之命，是其正也。

是知正命指正常的命，出于禀赋，故云"自得吉也"。《易》乾卦卦辞："各正性命，保合太和，乃利贞。""各正性命"即"正命"的意思。贾疏采用《孟子》及纬书说，解释"利永贞"等于得正命，其用意便可了然了。但郑注何以上面施用"历年"二字，亦有来历，请看下文。

五、受天永命、定命与用德

祈天永命，必修行敬德。郑注所谓"历年得正命"是《书经·召诰》中的最重要理论，《召诰》于篇末谆谆陈述周得受天命的道理：

其惟王位在德元（居德之首）。小民乃惟刑用于天下，越王显（光明）。上下勤恤（忧）。其曰：我受天命，丕若（大顺）有夏历年，式勿替（废）有殷历年，欲王以小民，受天永命。

文章上面已经多次谈到不可不监于有夏，亦不可不监于有殷，又云：

(1) 我不敢知，曰：有夏服天命，惟有历年（多历年数）。
我不敢知，曰：不其延（言桀不谋久长之计），惟不敬厥德，乃早坠厥命。

(2) 我不敢知，曰：有殷受天命，惟有历年。
我不敢知，曰：不其延，惟不敬厥德，乃早坠厥命。

此二段用对比法，陈述夏、殷二代因不能敬德，故早坠其命，即所谓“周监于二代”。而继续说道：

今天其命哲、命吉凶、命历年。知今我初服，宅新邑。肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。其惟王勿以小民淫用非彝，亦敢殄戮，用乂民、若（顺）有功。

孔传云：“今天制此三命，惟人所修。修敬德则有智、则常吉、则历年；（反之）为不敬德，则愚、凶、不长。虽说之，其实在人。”依此而论，所谓三命，包括（1）智愚，（2）吉凶，（3）历年与不永年。三者虽都为天所制命，但却操之在人，人如能够用德，则求天可以长命，使其得历有年数（否则必坠厥命，不为天所容许）。所以要“顺（若）行夏、殷所以成功之道”，只要“王居位，在德之首（即在德元之义），上下忧勤（劳）”，如是乃可能达到“祈天永命”的美果。

《召诰》申言“受天永命”之理，其实乃上承于殷，《书·盘庚》云：

先王有服，恪谨天命……今不承于古，罔知天之断命。矧曰其克从先王之烈。若颠木之有由蘖，天其永我命于兹新邑。

又《高宗肜日》云：

惟天监下民典厥义，降年有永有不永，非天夭民，民中绝命。

卜辞屡见降永之占，如云：“庚辰卜：不降永。”（《合集》三四七一一）

"己未……其降永……不降永。"（《屯南》三五九四）足证《高宗肜日》之语，其称绝命，即盘庚的断命，都是"永命"的反面词。

"永命"一词亦屡见于西周彝铭，例如"用祷寿匄永命"（㾜钟一）、"绾绰永命，万年无疆"（史伯硕父鼎）之类。武丁卜辞有一条意义不太明显，文云：

……于受令。

匄𠯑方于受令。

贞：于受令匄。（《合集》六一五五）

匄求𠯑方，而于受命之天，于"受令"文共三见。可读为受命。可能即指受命之"天"。受天有大"命"，唯天才有受命的权威，故所谓"受命"，非天莫属。《墨子·非命下》称昔桀、纣执"有命"而行。如是言之，"受命"者乃"天"的代语，受命即指天也。夏、殷之亡君皆执"有命"而行。足证卜辞"匄𠯑方于受令"之即指"有命"。

天命在《尚书》及铭辞，亦作"大命"。举例如次：

明大命于妹邦。（《酒诰》）

肆文王受兹大命。（𣄰尊）

西周（𫹴簋）彝铭有时亦称曰"大鲁命"，鲁训嘉，命字繁形又作𢿙：

其各（格）前文人，其濒在上帝庭，陟降，𤕌（申）𠫑（恪）皇上帝大鲁命。用𢿙保我家。

《墨子·非命下》引《太誓》之言曰："……上帝不顺，祝降其丧，惟我有周受之大帝。"

周人代殷，自言是受命于天，彝铭如珷簋："丕显文武受命。"盂鼎："丕显玟王受天有大命。在珷王嗣玟作邦。"有人以为天、天命的观念，是周人所独创，余谓指周人强调天的观念则可，谓其独创，则很难说，除非承认《盘庚》三篇乃出周人所追记。

《洪范》五福，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。终命见于井侯𣪕云：

克奔走上下帝，无（抚）八（终）命于有周。

不能终命谓之坠命，盂鼎“我闻殷坠命”，是。《盘庚》谓之“断命”，《高宗肜日》谓之“绝命”，终命即永命的同义异辞。

大命如周人所拳拳申述其代殷有天下的缘由。从商书《盘庚》及卜辞的降永诸例看来，“命”的重要性，非肇于周，《周礼》的“求永贞”和《盘庚》的“恪谨天命”应是息息相关。否则，《召诰》的训诫不易为当时殷、周敌对双方共同接受而产生这样深远的说服力。

我们再看墨子作《非命》上、中、下三篇，以讥儒者之执有命，乃为有害之事，他宣言执有命之说者为不仁，先后引用下列各古文经典的逸文：

《禹之总德》：“允不著，惟天民不而葆。……不慎厥德，天命焉葆？”

《仲虺之诰》：“我闻有夏人矫天命于下，帝式是增（憎），用爽厥师。”（今本《尚书》作：“夏王有罪，矫诬上天，以布命于下。帝用不臧，式商受命，用爽厥师。”）

《太誓》、《太子发》（今本作“去发”）：“天有显德，其行甚章。……惟我有周受之大帝。”

葆字即盂鼎临保我不同之保，及㝬簋用𢕌保我家之保。这一意念渊源必不自周人开始。如墨子之说，桀执有命而行，汤为《仲虺之告》以非之；纣执有命而行，武王为《太誓》、《太子发》以非之。桀、纣所执的有命，可能即为宣扬天命的文诰。是夏、殷都自道其天命所在。天命之说，由来甚远。墨子所非者，为矫天命之暴君。故云：

在于商、夏之诗书曰：“命者，暴王作之。且今天下之士君子将欲辩是非利害之故，当天有命者，不可不疾非也。执有命者，此天下之厚害也。是故子墨子非〔之〕也。”（《非命中》）

从墨子之言，我们不能轻易便断言天命的观念是周人所独创的。

六、“德元”的意义

如何才能祈天永命，获得天的支持，主要在能敬德。政治家要位居“德

元”，《书·尧典》已言：“惇德允元。”“德元”谓居德之首，统治者能够使其附属者上下忧勤乃克致之；至于老百姓亦要明明德。

所谓“祈福祥，求永贞”的背后有一大堆道理，必以疾行“敬德”，然后能够“祈天、永命”，多历年所，《召诰》中的三命是“命哲，命吉凶，命历年”，这里的三命，后来儒家引申为正命、随命、遭命。内蕴略有出入：一是智愚问题，是性分上智下愚之分；一是遭遇的吉凶祸福，即王充所谓“触值之命”；一是历年问题，这应即所谓正命。

正命亦称曰“定命”，《左传·成公十三年》刘康公曰：“民受天地之中（和之气）以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养之以福，不能者败以取祸，是故君子勤礼，小人尽力。勤礼莫如致敬，尽力莫如敦笃。敬在养神，笃在守业。国之大事，在祀与戎，祀有执膰，戎有受脤，神之大节也。”（执膰与受脤，均为神惠被于人者。）

“求永贞”的意义是“永得其正”，必以“德之用”为前提，《尧典》的“克明峻德”，《大学》的“明明德”，都由此产生。正命和明德、敬德思想是一贯的。

“德”的倡导，在西周形成“德元”的理论，见之彝铭屡屡强调“德”字的重要性：

孔德　　臣朕皇考穆王用乃孔德……引正乃辟安德，叀余小子肇盄（淑），先王德……天乙亦弗望（忘）公上父㝬（胡）德……小子夙夜尃（溥）由先

剌（烈）德　且（祖）剌（烈）德，用匡皇辟……孙子……䛏（任）皇辟懿德，用保王身。……臣保天子，用氒剌（烈）

（节）德　　且（祖）卩德（以上见师訇鼎）

懿德　　上帝降懿德，大甹。（墙盘）

上引铭辞对于“德”上所加的形容词，有孔德、剌（烈）德、卩（节）德、懿德等等。“孔德”见《道德经》“孔德之容”。“卩德”即节德，《礼记·哀公问》：“节丑其衣服。”疏：“节，正也。丑，类也。”是节德即正德。《左传·文公七年》正德、利用、厚生谓之三事，故三事大夫，第一件事即是“正德”。

观《召诰》文中言“王其德之用，祈天永命”，故知利永贞首贵德之用。

王者位居德之首，是曰“德元”。而臣下百君子，都要“保受威令”、“明德”，才能供王之需而得到“祈天永命”。全文于敬德之事，叮咛周至，是为周教。孔子所以后祝卜而先德义，乃承接周人的教训。

孔子虽是殷人，但孔子自言“吾从周”，他的思想充分是“从周”的表现。

七、余论　谈“训诂哲学”

本论文为作者数十年研契治经体会所得，久欲写出，以求教于方闻君子。冯友兰先生著《贞元三书》，贞下起元说，是出自《易·乾卦·文言》的元、亨、利、贞四德。古人以配四时，故贞之为义属冬（参《易尚氏学》，第27页）。《引书》述彭祖已言及生、长、收、藏。古人从冬去春来悟出贞下起元之理，四德相生，故朱子云：“不贞则无以为元。”自甲骨文出土，累见“贞”字，说者训贞为问，而四德说遂为人所抛弃，不知贞应训正，元为善之长，《召诰》亦称“德元”。周人著之官方重要文告，新出《易传·缪和》子曰：“亨者，嘉好之会。”知四德乃先秦旧说，穆姜、孔子祖述之。尚秉和谓《文言》八句乃最古之《易》说，近之。

知贞之训正，二字互用，殷、周人重视贞正，祈求永贞，藉龟卜以沟通人神之邮。《大禹谟》言先蔽志而后命龟，人谋与鬼谋并施，然后询谋佥同，可证《洪范》之不诬。《诗》所谓“维龟正之”，所重在于致“正”，卜以求正，通过灵龟来建立“正”的行为。贞之为问必合乎“正”而后可，“卜”只是手段而已。殷人于所有龟卜之事，概施以“贞”字，正标志着“龟以正之”的崇高而有“德”性的正鹄，故“贞”可说是人神沟通的共理。能保持贞正则有休命，是西周人仍是沿用殷人的旧习惯。

《周礼·祷祝》以求“利永贞”，牵涉到“历年”、“正命”的问题，乃出自《尚书·召诰》与《左传》刘康公所言的“定命”，故非会通诸经，无由得其确诂。“贞”的含义从《诗·文王有声》的“维龟正之”说之，融贯《书》、《礼》、《春秋》、《左传》，合以卜辞、彝铭与新出楚简，方能讲得透彻，贞之为正，这一观念的理解，主要是要倚赖训诂学的帮助。以前友人杨联陞先生曾提倡“训诂史学”，我以为我们应该提倡“训诂哲学”，历史上若干重要观念的疏通证明，非采用训诂学方法难以解决问题，“贞”之一义正是其中之例。

窃以为治中国古代哲学，宜除开二障，一是西方框框之障，二是疑古过甚之障。东方思想的源泉由本土茁长而生，有自己的 pattern，不必套取西方的模式。文献上的资料，经典上的语言，不仅要处理文字的表面意义，还需进一步理解它内在的深层意义，和其他相关的经典语言的同义异辞。《古文尚书》有许多精义，尚待理董，《墨子》引用的逸书，尤为紧要，同事异文的比勘会通，不可掉以轻心，一概目为伪书而摒弃之。本文之采用《大禹谟》和《禹之总德》等篇来说明"蔽志"与"傒志"两词，及《盘庚》的"设中乃心"的意义，与《墨子·非命》是反对暴主之矫天命，以见"天命"一概念，渊源殊远，非周人所创立。古文资料还是很有用的。

本文讨论牵涉的问题甚多，拨开云雾，或可窥见古人之大体，限于篇幅，只是提出问题，未能钩深致远，仍望方闻之士，理而董之。

从楚简《易经》谈到新编《经典释文》的建议

近时出土文献丰富，包括铜器、简帛等等，令人目不暇给，益以大量敦煌写卷出现的新词语，为训诂学提供史无前例的崭新资料，经典中通假字的亟待处理，异文的意外收获，清代学人梦想不到的多类型的文物记录，我们躬逢其盛，应该如何急起直追去整理、探究，才不会辜负时代的赐予。大家都是从事这方面工作的专家，必有同感，不待我来饶舌。

记得前些时候，潘重规先生提出六祖《坛经》中“獦獠”一词的新解，由于敦煌写本的俗字每每以獦为猎，故说为从事戈猎之獠家，引起许多人的讨论。其实武威简《仪礼》已有獦字，《魏书·僚传》“言僚人自汉中以连于邛笮川洞之间，所在皆有，依树积木以居，名曰干兰”。《新唐书·南蛮传》：“戎泸间有葛僚，居依谷林箐。”字但作“葛”，是“葛獠”一名，不必别寻新解。按《蛮书》名类第四记：“裸形蛮作擖栏舍屋，一丈夫尽日持弓不下擖栏。”《集韵》：擖音臈，“架也”。盖干栏原作“擖栏”，似乎“獦獠”亦可指居于擖栏的獠人。

民族学的材料对训诂学亦有很大裨益，试再举一例。《后汉书》有板楯蛮。《释名》七《释兵》，盾下云：“隆者曰滇盾，本出于蜀，蜀滇所持也。或曰羌盾，言出于羌也。”对盾字引证及描写甚为详尽，下文又云：“彭排：彭，旁也；在旁排敌御攻也。”“彭排”亦即是楯。《急就章》颜注：“盾即旁排也。”孙恩使用的武器即为彭排（见《齐安帝纪》，详《御览》三五七兵部

"彭排"项)。賨人之地在巴郡宕渠，渠字取义于使用蜀楯。《国语·吴语》有一段记吴王出师前振旅情况云："建肥胡（指幡）奉文犀之渠。"韦昭注："渠谓楯也。文犀，犀之有文理者。"（此邓少琴说，是。）器物有地域性及其特殊的历史意义，训诂家非博闻多识不易取得正解。

连云港新出土东海县尹湾汉墓简牍永始四年武库《集簿》简，现已公布（《文物》，1996（8））。兵器类有"泾路匕首"一名，《概述》及《初探》二文皆未提及，余谓即轻吕之剑，《逸周书·克殷解》记杀纣"击之以轻吕"。《汉书·地理志》左冯翊云阳下有"径路神祠之所"。又《匈奴传》云："单于以径路刀。"应劭曰："径路，匈奴宝刀也。"又《郊祀志》云："宣帝时有径路神祠，祭休屠王也。"颜注："径路神本匈奴之祠也。"泾路与轻吕、径路皆同音。知泾路匕首即匈奴宝刀，《集簿》中又有"郅支单于兵"，亦匈奴之物。

石鼓文吾字作𨑻，增走旁与午声为繁体，凤翔出秦公一号大墓，其磬铭云："高阳有𩆜，亖方以鼏平。"灵、平协韵，而灵字增益龙旁，《集韵》十五青、灵字重文无之，而有𪚥字，从龙霝声，视此为省。此作𩆜形尤繁缛，与石鼓文可相比拟，恰是一个新字。

荆门楚简出大量古书，《老子》其一也，至今尚未整理公布。其流落海外坠简，残膏剩馥，沾溉来学者亦多，马王堆周《易》与《易传》为汉初之物。楚人习用占卜，见于《左传》、《国语》，不一而足。包山简祭祷部分记卦名者多处，如简二〇一、二一〇、二二九、二三九、二四八诸条，今不具论，中文大学文物馆收藏有一简，文云：（参见下页图）

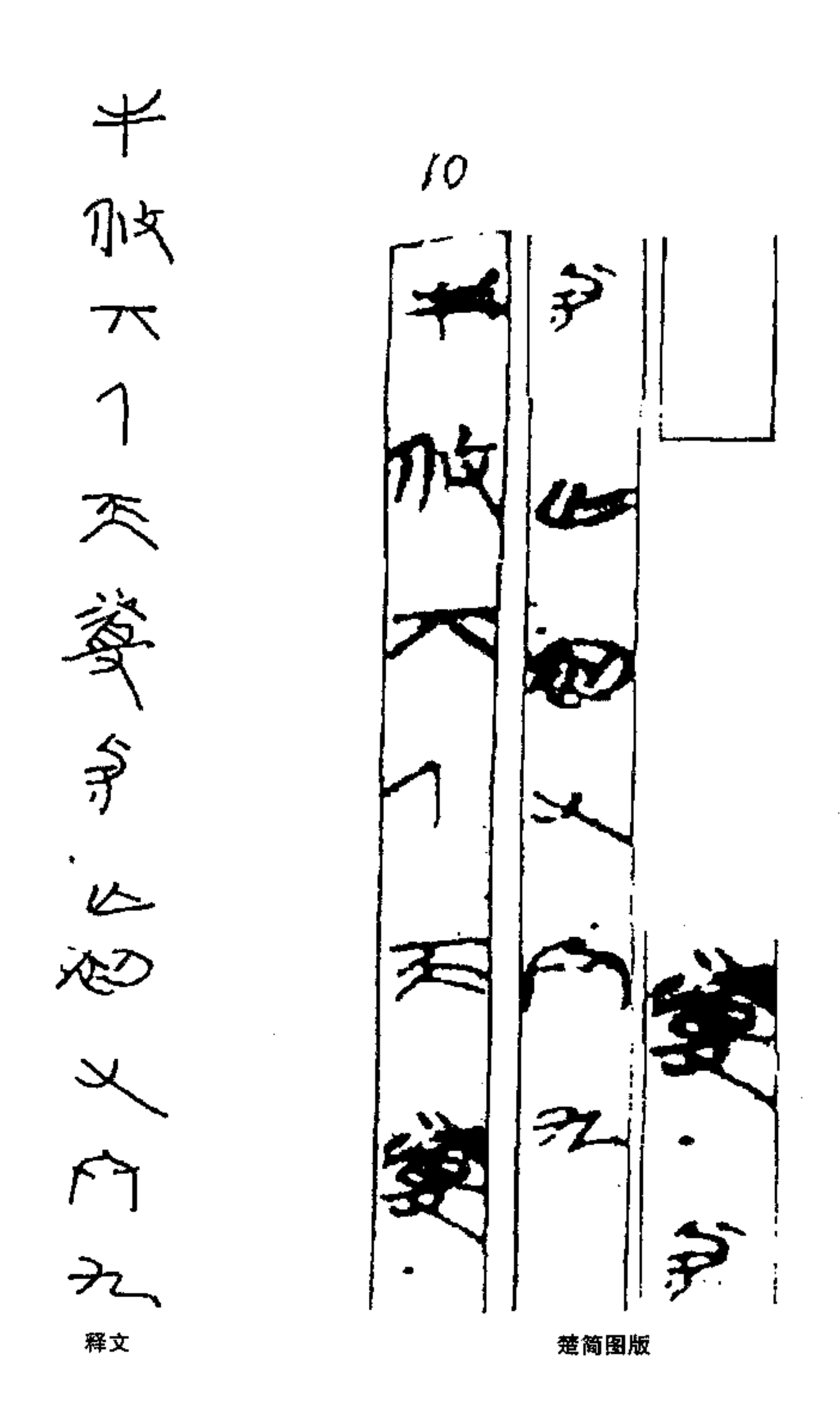
这是周《易·睽卦》离上兑下之六之爻辞：

〔见舆曳，其〕牛𢼸（掣）亓（其）人天且〔劓〕。亾（无）初又（有）冬（终）。九〔四：睽孤……〕

检马王堆本，睽卦之名残泐，于豪亮定睽为"乖"，这一爻解作：

……六三，见车恝，亓牛謹，亓（下缺）
……终。九四：乖苽。愚（遇）元夫。

"其人"以下六字悉缺，可以是简补足之。其中"𢼸"字最值得研究。今本"牛掣"句，诸家文字异写特多，表列如次：



释文　　楚简图版

攸	楚简此本
謹（恝）	马王堆本
觭	荀爽，同《尔雅》
挈	郑玄
契	子夏传
觢	《说文》
牛掣	今本，虞翻同

马王堆本乖（睽）在罗（离）宫第五卦，夺（兑）下罗（离）上。此六三爻辞，疑本应作"见车謹，丌牛恝"，写本謹、恝二字误倒置，謹即抴，与曳通，恝即《说文》之觢，郑玄作挈，子夏作契，诸字均从韧声，邓球柏《帛书周易校释》引《孟子·万章》"不若是恝"赵岐注"恝，无愁貌"说之。于豪亮谓"恝疑假作折"。恐皆未妥。楚简此本作"攸"者，因诸觢、挈、契均从韧为声，《说文》四下："韧，巧韧也，从刀丰声。"又丰字云："草蔡也，象草生之散乱，读若介。"攸字从介为声，与韧之丰声读若介正同音，可借用。《说文》角部："觢，一角仰也，从角韧声，《易》曰其牛觢"。今本《易经》觢作掣。《集韵》去声十三祭：掣字下同音字共二十，掣又作瘳，与觢、挈为一字。足见楚简之"攸"，乃丰、攸之音借。此字与各家《易》不同，最为特出而可贵。

楚简读虞字为且，丌即亓、其之古文，至于争，形多残泐，不可遽定为何字，《易·睽》爻辞原文云"其人天且劓"。天读为颠，《说文》："天，颠也。"《说文》刀部劓字下"刑鼻也"引《易》曰："天且劓，劓，或从臬。"慧琳《音义》引《说文》作"决鼻"。《太平御览》天部引《诗纬·推度灾》曰"穴鼻始萌"。宋均注："穴，决也。"（据沈涛《说文古本考》）按决字从夬。夬，分决也，从又中，见《说文》又部。争疑是夬，借为决鼻之决，因字形残泐过甚，不敢肯定，聊备一说。

阜阳《诗》简虽极残缺，然异文滋多，极有研究的价值，如《召南·甘棠》"〔勿〕戋勿捧"。即今本之勿翦勿拜。戋读为翦，捧与拜一字，《说文》："拜，扬雄说捧从两手下。"《毛诗郑笺》："拜之言拔也。"捧可借为拔。卜辞习见祭名之米，如释为捧，当与"祓"相通，祓之为言拔，所以祓去不祥。阜简以捧为拜可证卜辞。又如《采苹》："〔宗〕室牖下。"《说文》牖字下引谭长说云："谭长以为甫上日也，非户也，牖所以见日也。"胡平生谓阜阳简《仓颉》

篇“牖”字亦作牖，知谭说实有所本。

我曾设想出土文字与经典互勘，异文异体，每含新义，清人晓得利用汉碑，撰《汉碑征经》一类著述，我提议，宜疏理出土文献，重撰新的《经典释文》。若干简帛上的已逸旧书，正须作综合性的异文异训的结集，大可补陆德明之不逮，并以考证旧训，以求改进之方。唯兹事体大，宜集体为之，发凡起例，有待高明，谨趁此次机会，提出私见，以供大家参考。

记得1980年，在武汉召开首次规模盛大的训诂学会议时有缘参加，当时我提出《〈尼卢致论〉（*Nirukta*）与刘熙〈释名〉》，介绍印度最古老的训诂书以供比较研究，该文已收入拙著《梵学集》。忽忽十余年，学问毫无增进，承贵会谬采虚声，锡以荣衔，深感愧悚，无以献替，仅介绍一点有关楚简新资料，提出新编《经典释文》之建议，尚望方闻君子，惠加指正，无任幸甚。

1997年4月

由刑、德二柄谈"䞶"字

——经典异文探讨一例

刑、德二者对言，久已成为古代思想的重要关键词，天官家以配阴阳，兵、阴阳家尤盛言之，见《尉缭子·天官》篇；纬书《尚书》有《刑德放》；法家《韩非子》称为二柄。马王堆出土《刑德》篇，古之遗说赖以保存，可以觇其梗概。追溯其原，亦见于儒、墨之书，《论语·为政》云：

道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。

定州汉简存"'之'以礼有佴且格"一句，"耻"字作"佴"。《礼记·缁衣》云：

子曰："夫民，教之以德，齐之以礼，则民有格心；教之以政，齐之以刑，则民有遁心。故君民者，子以爱之，则民亲之；信以结之，则民不倍；恭以莅之，则民有孙心。《甫刑》曰：苗民匪用命，制以刑，惟作五虐之刑曰法，是以民有恶德而遂绝其世也。"

地不爱宝，近年出土楚简，《缁衣》竟有两种写本，令人目眩，对经书研究，提供了崭新资料。上海藏楚简《缁衣》写作《紂衣》，与郭店本复多不同。

郭店本《缁衣》有云：

子曰："倀（长）民者季（教）之以恴（德），齐之以豊（礼），则民又懽（劝）心，季之以正（政），齐之以型，则民又孚心。古（故）学（慈）以忎（爱）之，则民又新（亲）；信以结之，则民不伓（倍），共以位（莅）之，则民又愻心。"《诗》员（云）："虐（吾）夫（大）夫共虘皞（恭且俭），靡（靡）人不敛。"《吕（刑）》员（云）："非甬（用）臸（绖），斲（制）以型，隹乍五（虐）之型曰法。"子曰："政之不行，教之不成也，则型罚不足耻，而雀（爵）不足欢（劝）也，故上不可以埶（亵）型而翌（轻）雀（爵）。"

上海本《紂衣》引《吕刑》作：

虐（吾）大＝（大夫）恭虘畲，粦人不斂。《吕刑》员（云）："䎽毦民非甬（用）靈，制㠯型，隹作五虐之型。"

《尚书》今本《吕刑》原作："苗民弗用灵，制以刑。""毦"即"䏚"，《说文》云："读若苗。"上海本与今本《尚书》合。郭店本引《吕刑》删去"苗民"二字，"用灵"则作"用臸"，孔传解此句云：

不用善化民而制以重刑。

以"善"解"灵"。此句《墨子·尚同中》亦引之，云：

昔者圣王制为五刑，以治天下，逮至有苗之制五刑，以乱天下。则此岂刑不善哉？用刑则不善也。是以先王之书《吕刑》之道曰："苗民否用练，折则刑，唯作五杀之刑，曰法。"则此言善用刑者以治民，不善用刑者以为五杀，则此岂刑不善哉？用刑则不善。故遂以为五杀。

墨子所引《吕刑》文字复大异。段玉裁解释，言：

灵作练者，双声也，依《墨子》上下文观之，练亦训善，与孔正同。（《古文尚书撰异》）

墨子所称重点在善用与不善用，段氏循其文理解练为善，其于《说文》糸部“练”字下云：

已湅之帛曰练，引申为精简之称，如《汉书》“练时日”、“练章程”是也。

《广雅·释诂》：“灵，善也。”《庄子·逍遥游》：“泠然善也。”“练”与“灵”声相近，故可通训。日本《尚书》岩崎本、内野本、足利本，上图本，诸抄均作“弗用霛”。《书古文训》作“弜（弜）𤰈霝。”[①] 都是“灵”字的别体。具见《尚书》本原作“霝”，与上海竹简本引《吕刑》相符。

孔传释“灵”为善，墨子引作“练”，段玉裁引证群书，以善释之，谓与孔传正同。《礼记·缁衣》引作“匪用命”，郑注：

命，谓政令也。

曾运乾《尚书正读》从郑说，谓：“古文‘命’、‘令’通用，苗民弗用灵者，弗用其政令也。”不知“令”亦训善。《尔雅·释诂》：

令，善也。

从《尔雅》说，“命”读为“令”，亦训“善”，不必依郑说。今从《墨子》异文之作“练”，上海竹书本之作“霝”，均以训善为合，与孔传同。金文习语“令终”亦训善。今由上列各书异文综合观之，共有如下五种不同写法：

𣄨民非甬霝（同于今本）（上海博物馆《紂（缁）衣》写本）
（苗民）弗用霛（灵）（日本岩崎古抄本《尚书·吕刑》）
非甬巠制以型（楚简《缁衣》引，别取“巠”字）
匪用命制以刑（《礼记》今本《缁衣》引《甫刑》）
否用练折则刑（《墨子·尚同中》引《吕刑》）

① 参见《尚书文字合编》，第四册。

我屡次说过出土文献经典所见异文滋多，是最令人困扰之事！今上海本乃同于今本《尚书》，证明作“霝”为是，孔传训善，比郑注为长。

至于郭店本之作“臸”，最为奇特！为向来《尚书》各本所未见。于此可见古书之难读，写本之纷纶，不可掉以轻心，值得去深入研究。

考“臸”字从二至，当是“臸”字无疑。《说文》至部：

> 臸，到也，从二至。

《正字通》：“音进，前往也。”《汗简》则“臸”与“臸”皆释为“曰”字，疑从晋取义。同书孨部“孴”字下云：“《义云章》以为‘晋’字。”《说文》辵部有“臻”字，云：“近也。从辵，臸声。”二“至”字骈列与上下列，乃为一文之异写。段注云：“重至与并至，一也。”《说文系传》本云：“晋从臸声，臸即‘之’字。”《金文编》十二划“臸”字下收“臸”字，见师汤父鼎。臸为晋，故书以为箭。按：师汤父鼎，原器藏台北故宫博物院。铭云：“王呼宰雁赐盛弓象弭矢臸彤欮。”“臸”为“晋”字，于此正读作箭。《周礼·职方》竹箭，故书“箭”作“晋”，《吴越春秋》“晋竹十廋”，即箭竹，竹可以为矢曰箭，此赐品之矢臸，即是“矢箭”。

卜辞有“𨗨”字（王襄释），《尔雅·释言》：“驲，遽，传也。”《经典释文》：郭（璞）音义云，本或作𨗨。故于省吾释读“𨗨”字为“传”。然契文此字异形诸多，从二至者不十分明显。铜器确有“臸”字，可证是箭。

《说文》日部：“晋（晉），进也，日出而万物进。”从日从臸会意，故臸亦音进。《说文》：“孴，籀文作子𦥔，从二子。一曰：𦥔即奇字晋。”纬书《春秋元命包》：“丑臸臸。”注音臻，至也。《集韵·去声二十二稕》：“晋、晉、𦥔、晋为一字。”云古作“晉”，奇字作“𦥔”。又“进”字《集韵》云籀文作“孨”，从三“子”横列，与《周易·晋》之“晋”奇字作二“子”横列同一写法。王家台秦简《归藏》作“晋”，马王堆本作“溍”，《经典释文》云：“晋，进也，孟（喜）作‘齐’。”是“进”、“晋”与“齐”字古可通借，义亦相生。故知郭店本之“非用臸”，犹言“不用晋”，“晋”，进也，与“齐”通用，言其不能用齐。观郭店本《缁衣》引《吕刑》句，说齐礼、齐刑，正与《礼记·缁衣》异本之引《甫刑》以解格心遁心起于不能齐德、齐刑用意相同。《论语》之两度用“齐”字于德、刑，具见此说传诵之广，影响之大。《孔丛子》引孔子答卫将军：“齐之以礼，则民耻矣；刑以止刑，则民惧矣。”

"齐"字之含义，可令人玩味。故"非用臸"一句，以"齐"说之，犹《墨子》引《吕刑》之以"善"解"练"，说理手段完全一致。古经异文多歧，往往可以益人神智，新出土文献所以可贵也在此。

《论语》二"齐"字，马融以"齐整"解之。汉碑《祝睦碑》引"齐"作"济"。《风俗通·山泽》篇："济者，齐，齐其度量也。"《尔雅·释诂》："齐，中也。"《诗·小宛》"人之齐圣"，毛传："齐，正也。"《管子·正世》篇："治莫贵于得齐。"齐有中正之义。总括而言，"非用臸"即指不能得齐，故须制之以刑，于义均通。

教之以德，齐之以豊，则民有雚（劝）心；教之以正（政），齐之以型（刑），则民又孪心。（郭店本《缁衣》）

长民者，教之以德，齐之以礼，则民有㒸（包山简有"陞"字）心，教之以正，齐之以型，则民有宂（免）心。（上海本《紂衣》（十三简））

齐之以礼则民耻矣，刑以止刑则民惧矣。（《孔丛子》引孔子语）

由上文看来，《缁衣》异本两用"齐"字，可与《论语》参证。"齐"与"晋"、"进"可互通用，见于孟氏《易》。"晋"字本作"簮"，是郭店本之"非用臸"，不妨读作"非用簮（晋）"，犹言不能用"正"，与不用"善"，义亦相通。

综上考证，可得结论如下：

（一）上海本《紂衣》引《吕刑》作"毦民弗甬霝"，与今本《尚书》无异。

（二）郭店本删去"苗民"二字，无主词，出于省略。

（三）"臸"字有许多异写，"晋"字从此作"簮"或"晉"、"晳"。"晋"通作"进"，孟喜《易》作"齐"，义亦可相证发。

（四）见于金文有"䈇"字，读作箭，又有"窒"字，借箭为煎，此均取"臸"为声符。

附记

本文稿本二年前曾出示吴振武教授，承告楚王酓忎鼎铭"战只兵铜，窒铸乔鼎。""窒"读为煎，"窒"字正从"臸"。又晋字异形，或有省作"晉"者，

从至。张颔在《侯马盟书丛考续》文中列举甚备，可以参看。

2001 年 12 月，赴台在史语所主讲。承颜世铉君惠贻所著《郭店楚简浅释》，其中有一则谈到“臸”字，读“臸”为“至”，而训为“善”，引诗“灵雨既零”郑笺，“灵，善也”为证。谓“至之训善，为余义之引申。”尚未能确定。《尚书》原本实多作“霝”，非训善不可。本文之作，自起草至完篇，历时数载，必待上海竹书刊布，方能写定。训诂学须赖新材料，始有较合理而完整之理解。兹不殚烦琐，著文示例，仍未敢视为定论也。

2002 年 2 月

论《古文尚书》非东晋孔安国所编成

古书里著作版权的笔墨官司，打得最动人而又历时最久的，要算经典上的《古文尚书》，自从宋代吴棫、朱熹开始怀疑，经过明清学人绞尽脑汁，搜出很多证据，来确定它是伪作，清初阎若璩著《尚书古文疏证》[1]，总共列举一百二十八项，已经成为定案了。至于作伪者，向来有三个嫌疑人物，即是魏的王肃、晋的皇甫谧与梅颐。陈梦家在他所作《古文尚书作者考》一文中，重把旧案加以审查，认为上举三人有所冤枉，因此另行提出一个新的嫌疑犯——便是东晋时山阴人氏的孔安国。[2] 这一断案，自然是一个很有趣味的假设，他找出一个和西汉孔安国同姓同名的人物，来做本案的主犯，可是尚未得到学术界的同意。有人却支持这一说法，而且说："笔者一直相信《尚书》古文部分，是东晋时孔安国得到残缺不完整的《古文尚书》，将它汇辑在一起，为了连缀成文，字句间可能有所添改，以致改变了本来面目，使人生疑。"[3] 这位可怜的孔安国先生，无端端被人加以罪名而坐实之。有些朋友问我，东晋的孔安国到底是怎么样的一个人，我亦觉得他陷于无辜，真是飞来横祸，因此特地写这篇文章，来代他申辩。

① 《皇清经解续编》本。

② 参见陈梦家：《尚书通论》，第二部，114～135页，上海，商务印书馆，1957。

③ 《明报月刊》，第6卷第10期。

一、东晋孔安国的身世

东晋孔安国，字安国，是浙江的会稽山阴人，孔愉的第六子（一作第三子），晋孝武帝太元十三年（公元388年）官侍中，隆安四年（公元400年）为尚书，仕终散骑常侍、左仆射，义熙四年（公元408年）卒。《世说新语·德行》有一段关于他的记载：

> 孔仆射为孝武侍中，豫蒙眷接烈宗山陵，孔时为太常，形素羸瘦，著重服，竟日涕泗流涟，见者以为真孝子。

这是他一个很有名的故事，故刘义庆把他的事迹列入德行，《晋书·孔愉传》末附有他的传记①。其他刘孝标注《世说》引《续晋阳秋》述他的略历，他的名字又见于《晋书·安帝纪》，晋、宋二书《礼志》。各书中都没有说及他和《尚书》发生什么关系。他深于礼，但并不是一个有著述的经学家。严可均《全晋文》一百二十六有孔安国小传云：

> 安国字安国，愉第三子。孝武时为侍中太常，安帝时再为会稽内史，迁领军将军，领东海王师，历尚书左右仆射，义熙四年卒，赠左光禄大夫。

大概依据《晋书》。又据《宋书·礼志》收他的《殷》、《启》二篇。据《晋书》他的传说"隆安中领东海王师"，查《晋书》卷五十九东海王越传云："隆安初，安帝更以会稽忠王次子彦璋为东海王。"孔安国出为东海王师，此东海王当即指彦璋。

山阴孔氏在晋至六朝，人物辈出，蔚为盛族，像谢灵运有名的《九日从宋公（刘裕）戏马台集送孔令》诗的孔令，即是当日辞让不做尚书令的孔靖（《愉传》靖作静），乃孔愉长子訚之子，即安国之侄。友人 Hans Frankel 撰有《山阴孔氏》一文②，对这一望族从汉末到唐二十世系一共八十人有详细的研

① 《晋书》卷七十八。

② Hans H. Frankel, The K'ung Family of Shan-Yin（山阴孔氏），载《清华学报》，第2卷第2期，291～319页。

究，孔安国的略传亦在其中。

陈梦家认为孔安国可能为《古文尚书》作者的原因，是从伪《孔丛子》下《连丛子》的叙述，及《与侍中从弟安国书》二文中得到启发。这二篇称侍中安国（西汉的孔安国不官侍中），故联想到孔愉的儿子安国。他从伪书加以附会，证据相当薄弱。此外别无更可靠的资料。

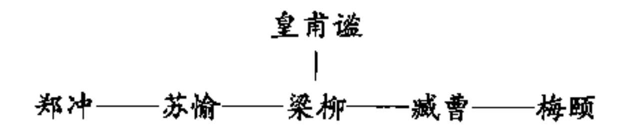
二、晋代的《尚书》学

晋自开国以来，对《尚书》的研究，非常热闹，孔颖达在《尧典正义》中引《晋书》有二事：

（一）引《晋书·皇甫谧传》云："姑子外弟梁柳边，得《古文尚书》，故作《帝王世纪》，往往载孔传五十八篇之书。"

（二）引《晋书》云："晋太保公郑冲，以古文授扶风苏愉，愉字休预，预授天水梁柳（字洪季），即谧之外弟也。季授城阳臧曹（字彦始），始授郡守子汝南梅颐（字仲真），又为豫章内史，遂于前晋奏上其书而施行焉。"

那些有关人物，列表如下：



这里所引的《晋书》，《四库提要》以为出自臧荣绪的《晋书》，这些人物都有可考。[①] 郑冲官太保，见《晋书》卷三十三；苏愉扶风武功人，见《魏志·苏则传》；梁柳官城阳太守，见《晋书·皇甫谧传》；梅颐，《世说》称他为豫章太守，刘孝标注谓字仲真，汝南西平人，见《世说·方正》篇。他们的仕履，都和孔颖达《正义》所说符合。

皇甫谧似曾经见过孔安国的《尚书注》，他的《帝王世纪》有一段说：

> 《帝王纪》曰：案《孟子》：桀卒于鸣条，乃东夷之地；或言陈留平丘今有鸣条亭也；惟孔安国注《尚书》云鸣条在安邑西。考三说之验，

① 参见陈梦家：《尚书通论》、第二部第一，《古文尚书作者考》。日人小林信明《古文尚书の研究》第四章《梅颐本〈古文尚书考〉》（222～244页）论述颇详。

孔为近之。(《后汉书·逸民传》野王二老李贤注引。近人徐宗元的《帝王世纪辑存》,第60页。)

这里引用三条材料,一条分明是孔安国的《尚书注》。这位孔安国,当然不会是东晋末年的孔安国。

晋武帝初,司马彪(字绍统)上《驳祀六宗表文》,内已引用(孔)安国说云:

安国案祭法为宗,而除其天地于上,遗其四方于下,取其中以为六宗。(此条刘师培已指出。)

文见《续汉书·祭祀志》卷中注语引之,又严可均《全晋文》卷十六。是彪亦见过孔传,在西晋初年。又《晋书》卷七十五《荀崧传》云:

元帝践阼……转太常,时方修学校,简省博士,置周《易》王氏,《尚书》郑氏,《古文尚书》孔氏,《毛诗》郑氏,《周官》、《礼记》郑氏,《春秋左传》杜氏、服氏,《论语》、《孝经》郑氏,博士各一人,凡九人。

可见东晋初泰兴时候,置群经博士九人,《古文尚书》孔氏传已在其列,立于学官。又荀崧在争论置郑《易》博士疏中,言及晋武帝时置博士十九人,中有孔氏,不知是否即孔安国?(陈汉章以为即孔传。)

《隋书·经籍志》所载晋人对于《尚书》的著作,有下列各种:

谢沈 《尚书》十五卷
李颙注 《集解尚书》十一卷 又《尚书新释》二卷
范宁注 《古文尚书舜典》一卷
徐邈 《古文尚书音》
伊说 《尚书义疏》四卷

前几家亦见于《经典释文》。这一些书可惜现在都已失传。谢沈亦会稽山阴人,与孔愉之子孔安国正是同乡,他是另一部《晋书》的作者。李颙字长林,江夏人,他的父亲是文学批评名作《翰林论》的著者李充。《新唐书·艺

文志》又说李颙著有《尚书要略》二卷。《晋书·李充传》说充有注《尚书》及《周易旨》六篇，则颙的经学渊源于乃翁。颙对《尚书》便有三部著作，孔颖达的《尚书正义》在《泰誓》篇疏下云：

> 李颙集注《尚书》，于伪《泰誓》篇每引孔安国曰，计安国必不为彼伪书作传，不知颙何由为此言。梁王兼而存之，言本有两《泰誓》。

照这段话所言，李颙应是参考过孔安国的《尚书·泰誓》注的。梁王殆指萧衍，他在齐时，曾论姚方兴所造《舜典》之不可靠。[1]

范宁与徐邈所著书名，都称《古文尚书》，可见他们亦是采用《古文尚书》的。陆德明《经典释文·序录》说："江左中兴，元帝时豫章内史梅赜（即颐）奏上孔传《古文尚书》，亡《舜典》一篇，购不能得，乃取王肃注《尧典》……分为《舜典》篇以续之，学徒遂盛。后范宁变为今文集注，俗间或取《舜典》篇以续孔氏。"是范宁又把古文翻成当时文字。

陆氏又在《经典释文·尚书音义舜典》第二下云："王氏注：相承梅颐上孔传《古文尚书》，云（应作'亡'）《舜典》一篇，时以王肃注颇类孔氏，故取王注从'慎徽五典'以下为《舜典》，以续孔传。徐仙民（即邈）亦音此本。今依旧音之。"和同书叙录的记载相同。则《古文尚书·舜典》一篇，经过范宁作注，徐邈撰音，都是根据梅颐所上之本。陆德明言之凿凿。徐邈即徐广之兄，对群经《论语》、《庄子》都有注音[2]，卒于隆安元年，年五十四（公元344～397年）。照陈梦家说，《古文尚书》为晋孝武帝时侍中孔安国所作，孔安国为侍中在太元十三年（公元388年），在徐邈卒前九年，邈既为作《舜典音》，他和范宁当然相信孔传是真的。

陆德明《经典释文·序录》云："为《尚书》音者四人：孔安国、郑玄、李轨、徐邈。案汉人不作音，后人所托。"他认为孔安国音是不可靠的，但对孔传则信为真。他在《尚书》序下注："今依旧为音。"所谓旧音，徐邈自然包括在其中。范宁、徐邈都是大经学家，范宁曾和安国兄孔汪讨论丧礼的问题（见《通典》九十六），他的大著《穀梁集解》，后来列为十三经注之一；他的《舜典》注语，有零星数条，见于《续汉·祭祀志》的注中。如果侍中

[1] 王鸣盛《尚书后案》云："方兴所献，梁王既黜其谬。"此梁王指萧衍甚明。

[2] 参见《经典释文》。详陆志韦：《古反切是怎样构造的》，载《中国语文》，1963（5）。

孔安国在太元十三年编出一部《古文尚书》，他们哪里轻易相信，又为它作注呢？

伊说事迹，《隋志》但题曰"乐安王友"，考《晋书·文六》王传，乐安平王鉴，武帝践祚封，其他不详，伊说殆是晋初时人。

晋代各家的《尚书》著述，李颙、范宁、徐邈都和孔传有关系，李氏注伪《泰誓》每引孔安国语，范宁为翻成今文，徐邈为作音训，皇甫谧之撰《帝王世纪》，又得孔传之助，可见他们都视《古文尚书》为新出资料，才那么重视。这是晋时学术界对《尚书》研究的状况，所以丁晏认为皇甫谧亲见古文，而主张王肃伪造古文之说。(见《尚书余论》)

刘知几云："王肃亦注《今文尚书》，而大与古文孔传相类，或肃私见其本而独秘之乎?"(《史通》外篇第二《古今正史》，刘说同于陆德明《经典释文·序录》。)陆德明亦说："王肃注颇类孔氏。"又云："今以孔氏为正，其《舜典》一篇仍用王肃本。"

《四库提要》论阎若璩"定从孔传为孔颖达"之误，谓"定从孔传者乃陆德明，非自颖达"。其说甚允。《古文尚书》到底是谁所伪作？经王肃至郑冲、皇甫谧、梅颐，中间编成的过程，说者纷纭[①]，已无法确知。晋初学人，司马彪亦引用过孔传，可见《古文尚书》的编成时代，不可能晚至东晋末年的太元之际，从晋时的《尚书》著述，便可说明这一假定的难以成立了。

三、敦煌所出的《古文尚书》孔传目录

我在法京见过敦煌卷子，其中列伯希和二五四九号的是《尚书》目录，全文如下：

《古文尚书》

《古文尚书》虞、夏、商、周《书》目录

《尧典》一　《舜典》二　《大禹》三　《咎繇谟》四　《益稷》五

右《虞书》五篇

《禹贡》一　《甘誓》二　《五子之歌》三　《胤征》四

---

① 陈汉章著《西晋有书孔传说证》(载《国故》，第四期)，吴承仕谓"传自郑冲，较为可信；剽窃（王）肃注，冲之徒所为也。"丁晏则以伪孔传出自王肃，参见张西堂：《尚书引论》六，《尚书之考证》章。

右《夏书》四篇

《汤誓》一　《中虺之诰》二　《汤诰》三　《伊训》四　《太甲上》五

《太甲（中）》六　《太甲下》七　《咸有德》八　《盘庚上》九　《盘庚中》十

《盘庚下》十一

《说命上》十二　《说命中》十三　《说命下》十四　《高宗肜日》十五

《西伯戡黎》十六　《微子》十七

右《商书》十七篇

《太誓上》一　《太誓中》二　《太誓下》三　《坶誓》四　《武成》五

《洪范》六　《旅獒》七　《金縢》八　《大诰》九　《微子之命》十

《康诰》十一　《酒诰》十二　《杍材》十三　《召诰》十四　《洛诰》十五

《多士》十六　《亡逸》十七　《君奭》十八　《蔡仲之命》十九　《多方》廿

《立政》廿一　《周官》廿二　《君敕》廿三　《顾命》廿四　《康王之诰》廿五

《毕命》廿六　《君牙》廿七　《臩命》廿八　《吕刑》廿九

《文侯之命》卅　《棐誓》卅一　《秦誓》卅二

右《周书》卅二篇

凡虞、夏、商、周《书》五十八篇

孔国字子国，又曰孔安国，汉武帝旹（为）临

淮太守，孔子十世孙

共存二十二行，是石窟中所保存的《古文尚书》篇目表，这是关于《古文尚书》的新资料，它的特色有二：

（1）所列篇名篇数，和宋以后孔传刊本完全相同。

（2）卷末附有孔安国小传二行。

查郑樵《通志·艺文略》中有刘炫《尚书孔传目》一卷，敦煌这张目录

恰是《尚书》孔传目，是否即刘炫之书，尚不敢断定。《史通·古今正史》说“隋学士刘炫遂取（姚方兴于大航购得《舜典》）一篇，列诸本第”，敦煌此目，内列《舜典》，最低限度是依据刘炫的《孔传目》而做成。[①] 又此卷内十世孙的世字不避太宗的讳，更可能不是唐人写本，也许是唐以前的抄本。《尚书》篇名只有数字保存隶书古文。

最有趣的是目录的末尾称：“孔国字子国，又曰孔安国，汉武帝旹（时）为临淮太守，孔子十世孙。”孔安国又名孔国，只作单名，他书不载。而孔子十世孙一说，陈铁凡先生据《汉书·孔光传》及《唐书·世系表》加以考证，认为恰巧相符。陈先生云：“孔子世系，自孔子以下以迄孔忠，十四世间皆以单字为名，以此例类推，安国初名，或只作一‘国’字，或即‘子国’之省。”[②] 这可备一说。

从敦煌这目录可以看出《古文尚书》的作者，绝是西汉临淮太守的孔安国，而不是东晋的山阴孔安国。

陆氏《经典释文·序录》，孔安国《古文尚书传》十三卷。在马融、郑玄注之前，当是指西汉时人。《隋书·经籍志》在目录亦云：“《古文尚书》十三卷，临淮太守孔安国传，《今文尚书》十四卷，孔安国传。”显然写明是临淮太守的孔安国。至于《尚书》序，据《经典释文·序录》称：齐明帝建武中，姚方兴进孔传《舜典》一篇，“梁武时为博士，议曰孔序称伏生误合五篇，皆文相承接”[③]。

南齐时博士萧衍已引孔氏《尚书序》以议《舜典》。后来，他的儿子萧统编《文选》时，亦收录这篇序，题曰“孔安国”。李善注引《汉书》云：“孔安国以治《尚书》，为武帝博士，临淮太守。”

《隋书·经籍志》乃出李延寿之手（《北史》序传记其祖父大师撰南北各史未毕卒。贞观十七年褚遂良奉敕修《隋书》十志，召延寿撰录，知《隋志》乃李延寿具稿，嗣又经令狐德棻过目，再由魏徵审定者。）可见唐初的学者李延寿、李善都承认《古文尚书》是出于临淮太守的孔安国，和敦煌的《尚书》孔传目，并没有什么不同。

---

① 今本伪孔传本到刘炫才完成。在篇目上自可与伪孔传并论，至内容则刘炫据姚方兴本，多“濬哲文明”以下十六字。故陆德明《释文》用王肃本，孔颖达《正义》用刘炫本。此可于唐写本《尚书·舜典》释文见之。又参日人狩野直喜《君山文》中《释文舜典十二字答问》。

② 陈梦家：《尚书敦煌卷序目题记》，见《包遵彭先生纪念论文集》。

③ 所谓孔序误合五篇问题，参见浦起龙：《史通通释》三外篇，《古今正史》注。

四、小结

由上述的事实看来，东晋山阴的孔安国，始终没有和《尚书》这部书发生任何关系，如果要说他是《古文尚书》的编者，他决不敢承受，说他是《古文尚书》的伪造者，则他更不该负起这莫须有的罪名。在九泉之下，他一定感到啼笑皆非。陈梦家的新说，虽然有点新奇，可是却未尽合乎事实。梅颐上《古文尚书》在东晋初年，《古文尚书》孔氏立为博士在元帝时，比山阴孔安国的年代还早了近百年。

范宁把《古文尚书》的隶书古字变成今文，徐邈为《古文尚书》撰"音"。他们二人都根据《古文尚书》。这些事实，陈梦家亦早已晓得，他偏要怀疑陆德明、孔颖达和《隋书》作者误把西汉孔安国的《古文尚书》和东晋孔安国的《古文尚书》混为一谈。我想，他们未必会这样张冠李戴。

孔安国《尚书》序的末段，不独孔颖达《正义》本子有之，《昭明文选》所录亦有之。陆德明《释文》所收《尚书》序亦相同，注云："此孔氏所作。"陈梦家却认为自"书序"至"不复以闻"，疑是齐、梁、隋、唐间人所窜入。这些论断是站不住的。东晋的孔安国虽然系出望族，做过大官，曾经议礼，却不是个出色的经学家，只因他与西汉的孔安国姓名偶尔相同，就说他伪造《古文尚书》，简直是莫须有的无头公案。故我为他提出抗议！

1971 年 10 月，新加坡

诗一名三训辨

孔颖达《毛诗正义》于郑玄《诗谱》序下疏云：

> 诗一名而三训。名为诗者，《内则》说负子之礼云："诗负之。"注云："诗之言承也。"《春秋说题辞》云："在事为诗，未发为谋，恬淡为心，思虑为志。"诗之为言志也。《诗纬·含神雾》云："诗者，持也。"然则诗有三训：承也，志也，持也。作者承君政之善恶，述己志而作诗，为诗所以持人之行，使不失坠，故一名而三训也。

孔氏杂糅《春秋纬》、《礼记》郑注诸说，贯串而立论。细审之，承与持二义，原无大分别。

《礼记·内则》云："三日，卜士负之吉者，宿齐，朝服寝门外，诗负之。射人以桑弧蓬矢六，射天地四方。保受，乃负之。"郑玄注："诗之言承也。"疏："《诗·含神雾》：'诗者，持也。'"以手维持则承奉之义，谓以手承下而抱负之。郑氏训诗为承，疏引《诗纬》为说，是承与持，于义实同。

《仪礼·特牲馈食礼》云："主人左手执角，再拜稽首，受，复位。诗怀之，实于左袂，挂于季指。"郑注："诗，犹承也，谓奉纳之怀中。"此处"诗怀"，郑注亦训诗为承。

上举二例，均训诗为承，并出自郑玄《礼注》。诗可训承者，盖读诗为持。春秋以来，习见借诗字为持。金文诗字，从口从寺作时。

楚王熊章钟："其永時用亯"（薛氏《钟鼎款识》），永時即永诗，宜读为"永持"。

湖北曾侯乙墓乐器铭辞有一句惯语，且施用于各种器物，其文云：

> 曾侯乙詐時用冬（終）。

詐字从𢀖，言字内有小圆圈，盖即音字。《说文》解"音"从言，含一之状也，故知此字乃从音乍声。蔡侯盘："用诈大孟姬▨▨。"则借诈为作，从音与从言无别，詐、诈皆借为作。曾侯器云"作時"，犹言"作持"。時，从口寺声，当是诗字。

以上金文二例皆以時为持，与《礼》之以诗为持正同。《诗·含神雾》训诗为持，实为古义，从训诂学言，承之与持，自是一事。由是言之，孔氏提出一名三训，实仅有两训而已。

孔氏之旨，乃从义理加以引申，而训诗为持。寻孔氏之前，有刘勰《明诗》篇；孔氏之后，有成伯玙《毛诗指说》。兹举其说如次：

> 刘勰云："诗者，持也，持人情性，三百之蔽，义归无邪。持之为训，有符焉尔。"（《文心雕龙》）
>
> 成伯玙云："《诗·含神雾》：'诗者，持也。'在乎敦厚之教，自持其心，讽刺之道，可以扶持邦家者也。郑玄云：'诗者，承也。'政善，则下民承而赞咏之；政恶，则讽刺之。"（《通志堂经解》引）

刘云"持人情性"，孔云"持人之行"，是孔取之刘勰《文心》也。孔云"承君政之善恶而作诗"，成云"政善，则下民承而赞咏之；政恶，则讽刺之"，则又本之孔氏重为发挥者也。

诗言志再辨

——以郭店楚简资料为中心

"诗言志"语，初见于《今文尚书·尧典》，为中国学术史、文学史上一大课题，多年来已有学人仔细讨论过。郭店楚简里面，提供一些诗和志有关的崭新的文学语言，使我们对这一问题可以重新考虑。

《语丛一》说：

《易》所以会天道、人道也。

《诗》所以会古含（今）之䛭（志）也者。

《春秋》所以会古今之事也。

"䛭"字从心从寺，此处应是"志"字的繁写。从心从寺与从㞢相同，读为"恃"或直释为"诗"都不甚妥当。《诗（经）》是一部汇集古今人之"志"的诗篇，《春秋》是一部汇集古今之事的著作。"志"与"事"对言，这和所谓记事、记言同例，《诗》是另一类记"志"的书，以表示之：

《书》——记"言"

《诗》——记"志"

《春秋》——记"事"

言、事、志三者，古代似是分开的，古人对"志"非常重视。

《语丛一》又说：

> 詧（察）天道以愢（化）民燹（气）。
>
> 凡又（有）血燹（气）者，皆又喜，又有怒……
>
> 其豊（体）又容又颉又圣（声）又臭（嗅）又未（味）又燹又志。……
>
> 容䋊（色），目司（司）也。圣，耳司也。臭，鼻司也。未（味），口司也。燹（气），容司也。志，心司。

能观察天道，便可变化民“气”，有点像后来所谓变化气质。楚人习惯气字写作燹，见于楚帛书皆相同。气与志骈列，气与志凡是血气之伦之所同有，与五蕴众觉的眼、耳、口、鼻并生。气为容所司，而志为心所司。故凡民皆有气有志。志与气的相互关系于兹可见其重要性。《孟子》因之有“志，气之帅也”的说法。古人极重视“志”。“志”为“心”所主宰，故云“志，心司”。“志”可说是一种“中心思维”，思想上具有核心作用。《尚书·盘庚》三篇有两处言及“志”云：

> 若射之有志。（上篇）
>
> 各设中于乃心。（中篇）

“中”是旗帜，设旗帜于心，作行为之指导。旗帜渊源甚古。《世本》云：“黄帝作旃。”殷卜辞屡见“立中亡风”之占，“立中”可读为“位中”。“设中于心”便是“志”。立志是儒家思想起点的要义，故曰“志于道”，语见《论语》，郭店简亦见之（3：1）。简又云：

> 持由敬作。（21：1）
>
> 敬生于厰（俨）。
>
> 仁生于人，义生于道，或生于内，或生于外。（11：1）

孟子因之有集义养气之论。“持”字可读为“持”。故曰“持其志无暴其气”。持志必小心翼翼，故云“持由敬作”。持即持志之持。举动词作为名词。于心中立旗帜以指挥行动。“象物而动”一语，为能用兵的象征（《左传》记

芳敖为宰事。）物是染色旗。刘熙《释名》："将帅之所建也。"志所以为气之帅，正如"旗"、"物"之为兵之帅，军队之立旗，与心之设"中"，道理没有二致的。

㺯——容之所司
志——心之所司

孟子（《公孙丑章》）所以"志至焉，气次焉"，又曰"持其志，无暴其气"。"配义与道，无是馁也"。楚简云"其体有容有色有声有嗅有味有气有志"，证以孟子说"气，体之充也"，可作这段话的注解。持志必主敬，"敬生于厰"，厰即严，读为俨。《曲礼》云"俨若思"，是其义。

"志"在心理上地位的重要性有如上述。《诗》之为书，为篇章的总集，正荟萃着古今人的"志"之所托。"诗以道志"即所以见古今之志。通过这些诗，可以使民变化气质。儒家对诗的功用，从断章零简的语言，略可捉摸到古人立言的大体。

楚简中所见的"诗"字有许多不同写法，郭店简《缁衣》篇引"《诗》云"，均作"寺員"，或"大頣（雅）員"、"少（小）頣員"，直以"寺"字代"诗"。上海博物馆的楚简《紂衣》引《诗》则作"峕员"；其《孔子闲居》篇作"訔曰"。"寺"字改从口，不从⺕。又一从阝从寺声亦作"陦"。诸异文表列如下：

峕——詀——詘　呞　（钟铭）借呞（诗）为持。
寺——诗　　　峙　《诗》大序"在心为志"。从寺与从㞢同音同义。
（寺）
陦——与呞同。　垟　借作持。

金文熊章钟"永呞用喜"，曾侯乙乐器铭"詐时用冬"即"作持用终"。《诗纬·含神雾》："诗者，持也。"诗与持同训，互相借用。楚简《唐虞之道》末引《吴陦》曰"大明不出，完（万）勿（物）唐（皆）訚（揞）。圣者不在上，天下必坏"。吴陦即虞诗，唐虞之虞。有股肱之歌见于《益稷》。此数句为逸诗，向所未知，殊为珍贵。《方言》："揞，藏也。荆楚曰揞。"大明指日月，有天地闭、万物潜藏之意。赓歌云"股肱惰哉，万事堕哉"。万物与万事遣词

略同。

楚简《性自命出》篇云：

> 凡人虽有性，心无定志，待物而后作，待悦而后行，待习而后定。喜、怒、哀、悲之气，性也。及其见于外，则物取之也。……凡心有志也，无与不〔可〕……

《左传·昭公二十五年》，（郑）吉对赵简子引他的父亲子产的话说："民有好、恶、喜、怒、哀、乐，生于六气，是故审则宜类，以制六志。哀有哭泣，乐有歌舞……喜生于好，怒生于恶。……哀乐不失，乃能协于天地之性，是以长久。"他以六气配六志，喜、怒、哀、乐诸气，在本章有很详细的讨论，似乎与子产之说有密切关系，很可以注意。六志，后代称为六情（见朱自清书引孔氏《正义》)，朱认为："这种志，这种怀抱是与礼分不开的。"如从楚简本篇看来，应是论性与情的事，"道始于情，情生于性"。六情原出于性，心无定志，故六情之哀乐多有过失，不能协于天地之性。所以心如何去定志，是一要紧的事，不单单与礼有关涉而已。

本篇言诗、书、礼乐皆源于人：

> 诗有为为之也，书有为言之也，礼乐有为举之也。

这段话可以令人作深长思。从人本主义的立场来说，诗、书、礼乐的产生，始于人性。子产的意思，可能亦是主张"定志"的事情。

中心必须有定志，所以春秋以来，许多重要人物都有教诗明志之说，如申叔时之辈（《国语·楚语》)，孔子亦命诸弟子"各言尔志"（《论语·公冶长》)。关于献诗陈志、赋诗言志的事，诸书已讨论过，不用多赘。孔子称"《诗》三百，一言以蔽之，曰思无邪"（《论语·为政》)，这是随便摘取《鲁颂·駉之什》第四章中一句，其实尚有思无疆、思无期、思无斁三句。今见于郭店简中有"思无疆，思无期，思无怠，思无不由义者"语，其章号作墨钉，似有意给以标志。这些"思无疆"等语，显然摘自《鲁颂》，可以寻味。《论语》原本是否只单用"思无邪"一句，亦很难说，但可见断章取义以说诗。从楚简引诗句的情形看来，孔门和儒家无不如此！

"定志"要持敬。在较早的文献像《尚书·皋陶谟》引禹曰：

安汝止，惟几惟康。其弼直，惟动丕应。徯志以昭受上帝，天其申命用休。

徯训待。这句《史记》译作“清意以昭待上帝令”。他认为行动可以得到好的反应，要清明志意以等待上帝的耿命。古代人人心中有一个上帝，《诗经》里面“上帝”共十九见，“上帝临汝”二见，“上帝不临”一见，可以为证。“惟几惟康”是思危才能致安，这是政治上“徯志”的教训。“徯志”不能不先从“定志”做起。志与气可以结成复合词曰“志气”，所谓“清明在躬，志气如神”，史公言“清意”，便是这样的境界。

诗以言志，赋亦同样要显志（冯衍有《显志赋》）。《昭明文选》特立“志”一类。班固作《幽通赋》，“以致命遂志”，其言曰：“盖惴惴之临深兮，乃二雅之所祇。”“神先心以定命兮，命随行以消息。”曹大家注：“祇，敬也。”“言人之行各随其命。命者，神先定之。”楚简《性自命出》：“性自命出，命自天降。”“始者近情，终者近义。”临深履薄的警惕，赋家对于心中定志，亦惓惓于怀呢！

根据《尚书》记载，“志”之观念，由来已久。其实占卜亦要言“志”。我在《贞的哲学》[①] 一文中，已作具体的研究。占卜有繇词，亦是诗的性质。殷代《归藏》的繇辞，已在湖北王家台的秦简发现。繇亦是诗的一种，是占卜的副产品。古代枚卜，要先“蔽志”，再“昆命于元龟”。其志先定，然后通过占卜的手续，询谋佥同，天人共同认可（见《大禹谟》）。“蔽”训决断。事先作好决定，然后问卜，打定主意，亦是“定志”的事。

《左传》有几个故事，足以验证“志”与卜筮的关系。《哀公十八年》传：

子国之卜也，观瞻曰：如志。故命之。及巴师至，收卜帅。王曰：“宁如志，何卜焉?”使帅师而行。……君子曰：惠王知志。《夏书》曰：“官占，唯能蔽志。”其是之谓乎。志曰：“圣人不烦卜筮。”惠王有焉。

此志称赞惠王能够“知志”。所引《夏书》，即上述《大禹谟》两句，足见其语非出虚构。

又《襄公二十七年》传：

---

① 载《华学》，第3期。

赵孟七子赋诗。伯有赋《鹑之贲贲》，卒享。文子告叔向曰：伯有将为戮矣！诗以言志，志诬其上而公怨之以为宾荣，其能久乎？

同传：

子木论晋楚无信，事利而已。苟得志焉，焉用有信。令尹将死矣，不及三年，求逞志而弃信，志将逞乎？志以发言，言以出信，信以立志，参以定之。何以及之？

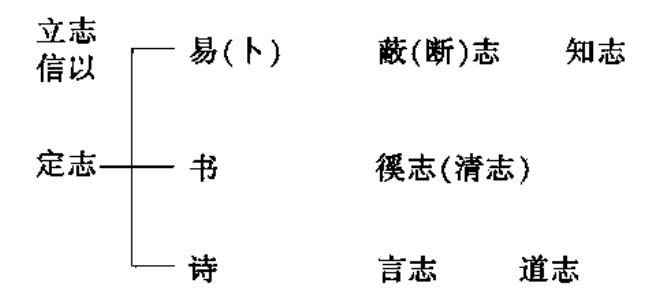
畅论信以立志、志以发言、信—志—言三者的连环关系，志必以信为基，民无信不立，没有信，则志将无所依存。志须依信以立言，信即贞（正）也。

又《昭公十二年》传：

南蒯筮，遇坤☷之比☵☷，为黄裳元吉，大吉之象。惠伯告以忠信则可，不然必败。外强内温，忠也。和以率贞，信也。故曰黄裳元吉。

必和顺而行贞正之事，始能取信于人，而得到大吉。上述诸项，可为旧作《贞的哲学》补充说明，皆与志有关，故附带及之，以见《易》之有繇，与《诗》同一本源，都与“志”有一定的关系。

附表



诗字异文表

寺　　（省言）　　峙（志）　　在心为志，从之与从寺同

㞢　　从口之，口与言同意

诗	从言
时	从口与从言同意，借为“持”
陟	改从阝
埘	从阝、从土同意，借作“持”

读阜阳《诗》简

安徽阜阳县夏侯灶墓出土的《诗经》简册（以下省称阜《诗》），已在1984年的《文物》第8期正式公布了。这是继马王堆《易经》写本以后古文献又一重要发现。《诗经》古写本在竹简上的出现这还是第一次，所以非常重要。夏侯灶是夏侯婴的儿子，同墓出土又有《仓颉》篇等，应该是汉初楚域流行的读本，也许是死者生前诵习的经本。夏侯灶死于汉文帝十五年（公元前165年），这一写本的年代下限不能迟过是年。虽然有人写了《简论》，对《诗经》早期的风貌作了种种考察，笔者读后，仍有许多不同看法，不揣固陋，谨提出，向读者请教。

一、秦汉之际的《诗经》学

孔门以《诗》设教，其门下相承，自子夏至于荀卿，都长于《诗》。西汉传《诗》有四家。《隋书·经籍志》：

汉初，鲁人申公受《诗》于浮丘伯，作诂训，是为《鲁诗》；齐人辕固生亦传《诗》，是为《齐诗》；燕人韩婴亦传《诗》，是为《韩诗》。终于后汉，三家并立。汉初又有赵人毛苌……善《诗》，自云子夏所传，作诂训传，是为《毛诗》。古学而未得立（于学官）。

辕固生和韩婴时代相当晚：辕固为景帝时博士；韩婴较早，汉文时尝为博士，武帝时与董仲舒讨论于皇帝面前，一时传为美谈。《毛诗》由河间献王的传播，方才流传。这三家《诗》之成立及传授，都在阜阳《诗》简之后。唯有《鲁诗》传自浮丘伯，其来历远在嬴秦之世。浮丘伯是荀卿的弟子，和李斯同时。其人颇为汉初儒家所称道：

> 陆贾《新语·资质》篇："鲍丘之德行非不高于李斯、赵高也，然伏隐于蒿庐之下。"
>
> 桓宽《盐铁论·毁学》篇："昔者李斯与包丘子俱事荀卿。既而李斯入秦……包丘子不免于甕牖蒿庐。"
>
> 刘向《孙卿子书录》："春申君死而荀卿废，因家兰陵。李斯尝为弟子。……又浮丘伯皆受业为名伯。"

浮丘与鲍丘、包丘为一声之转，说者咸认为是一人。《汉书·楚元王传》云：

> 少时尝与鲁穆生、白生、申公俱受《诗》于浮丘伯。伯者，孙卿门人也。及秦焚书，各别去。

如传所言，楚元王刘交与申公辈同学《诗》于浮丘伯，是在秦始皇焚书之前。《史记·儒林传·申公传》言：

> 申公者，鲁人也。高祖过鲁，申公以弟子从师入见高祖于鲁南宫。吕太后时，申公游学长安，与刘郢同师。

据《汉书·高帝纪下》："十二年十一月，行自淮南。还，过鲁，以大牢祠孔子。"是申公从其师浮丘伯谒见汉高祖，应该在高祖十二年（公元前195年）十一月。《汉书·楚元王传》云：

> 汉六年，既废楚王信，分其地为二国。立（刘）贾为荆王，交为楚王。……元王（交）既至楚，以穆生、白生、申公为中大夫。高后时，浮丘伯在长安。元王遣子郢客与申公俱卒业。文帝时，闻申公为《诗》

最精，以为博士。元王好《诗》，诸子皆读《诗》。申公始为《诗传》，号“《鲁诗》”。元王亦次之《诗传》，号“《元王诗》”。世或有之。

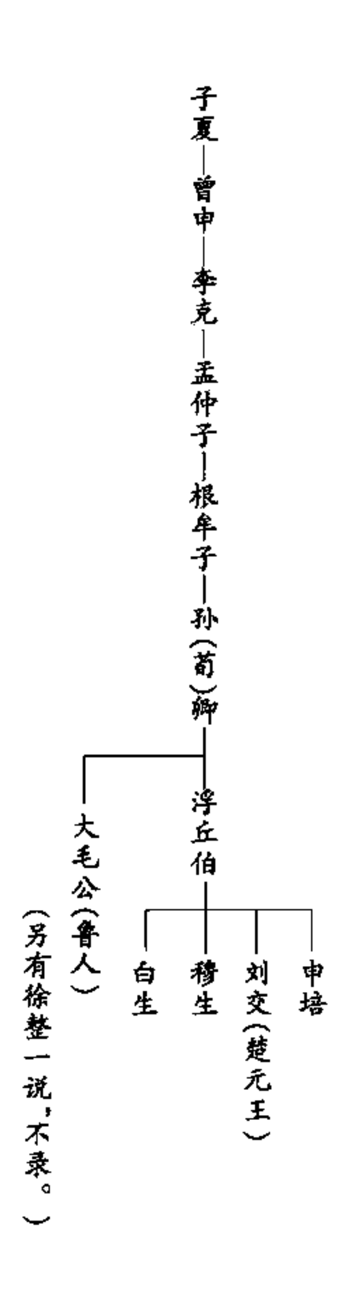
然《史记·申公传》则言：“申公独以《诗经》为训以教。”《索隐》云：“谓申公不作《诗传》，但教授。”与《汉书》说异。《汉书·艺文志》本诸刘歆《七略》，亦不载刘交的《元王诗》，殆未之见，或其书未成。阜阳《诗》简写于汉文帝十五年以前，其时申培公不知已为博士否？从史实论，阜《诗》为文帝十五年以前之物，和浮丘伯传授申公、刘交时代最为接近。浮丘伯传入楚地之《诗经》本子未知视此如何？其时《齐诗》、《韩诗》尚未成学，《毛诗》传授者大毛公为河间人，小毛公（苌）为赵人，在另一地域流行，故阜《诗》不必管它是属于上列三家之任何一家。只有《鲁诗》年代相当——但亦不能指为《鲁诗》的读本。

申公传《鲁诗》，受之浮丘伯，而浮丘伯则为荀卿之门人。《荀子》一书中引《诗》甚多。据陆德明《经典释文·序录》荀卿的师承关系，其来历亦斑斑可考。兹表列如下（见下页）：

《荀子·大略》篇引“《国风》之好色也。传曰：盈其欲而不愆其止，其诚可比于金石，其声可内（纳）于宗庙”。俞樾撰《荀子诗说》，以为这“传文必是根牟子以前相承之师说，实为《毛传》之先河”（见《春在堂全书》中《曲园杂纂》第六）。大毛公亦及荀卿之门，可是《大略》篇这一段话，是否出于根牟子，还是没有坚强证据。

浮丘伯传《鲁诗》，大约在秦始皇时代。近人马非百著《秦集史》，即为浮丘伯立传（见《秦集史》人物传十三，中华本，337 页）。又刘汝霖著《汉晋学术编年》第一册，高祖六年之下，记载刘交为楚王申培等至楚事。因汉废楚王韩信，分其地为二国，立刘贾为荆王，交为楚王，即在是年。然刘氏述申公见高祖在是年之前则误，当在高祖十二年（说已见前）。

汉初，儒生多通《诗》、《书》。《贾谊传》称其“年十八，以能诵《诗》、《书》，属文，称于郡中（谊为洛阳人）”。《陆贾传》记其拜大中大夫，时时前说称《诗》、《书》，为高祖所骂。贾所著《新语》，每每引《诗》。如《辨惑》第五篇末言：“《诗》云有斧有柯，言何以治之也。”可见秦汉之际，《诗经》为一般人所诵习的情形。



二、帮助了解《左传》引《诗》的古本

阜《诗》虽然是断烂的残简，片文只字，有时却非常有助于经典文字的勘正与研究。开头第四条：

于時于以用。（S·〇〇四）

即是《国风·召南·采蘩》的首章“于沼于沚，于以用之”的残文。我

们习惯读《毛诗》本子，初看到这个“畤”字，必甚诧异，其实是有它的来历。陆德明《经典释文》在《毛诗》这章下云：“沚，音止，沼也。”但另在《左传·隐公二年》“涧溪沼沚之毛”句下云：

畤，音止。本又作沚。亦音市，小渚也。

据此则《左传》古本原有作“沼畤之毛”者。故孔颖达疏云：“沚与畤音义同。”《广韵》上声六止韵内，畤字有三个音，其一在洔字之下，音直里切。洔字训“水中高土”，又音止，则洔与沚及畤都通用。《左传》古本沚之作畤，由于仅此一例，向无人注意。今得阜《诗》之“于畤”残文，可以证实《左传》古本确有这一写法。

阜《诗·鄘风》：“〔贲〕贲，人之无良，我〔以为君〕。”（S·〇五九）

是“鹑之奔奔”第二章的残文。其缺字补足之，应作“鹑之贲贲”。今《毛诗》作“鹑之奔奔”。按《左传·僖公五年》八月，晋侯围虢国的上阳，卜偃引童谣回答，有“鹑之贲贲……虢公其奔”之语。“鹑之贲贲”一句，《诗·鄘风》和春秋时童谣均用之。《左传》释文：“贲音奔。”贲与奔二字每互借。如《易》涣卦爻辞，“奔其几”，马王堆本作“贲其阶”，即其例证。《鲁诗》、《齐诗》皆作“鹑之贲贲”，亦同于《左传》。《礼记·表记》引《诗》“鹊之姜姜，鹑之贲贲”，郑注：“姜姜贲贲，争斗恶貌也。”《吕览·壹行》高诱注：“贲，色石纯也。《诗》云：鹑之贲贲。”均作贲。似以作贲为正——因童谣下文用奔字协韵，不能重复。

《左传》每引用《诗》句《诗》意。《释文·序录》云：“左丘明作《传》，以授曾申。申传卫人吴起。”申字子西，为曾参之子。申复从子夏传《诗》，一人兼传《诗经》和《左传》。曾申所授的《诗》本子今不可考。上举虽仅两例，所引《诗》均不同于《毛诗》，必是出于《左传》的古本，则可断言。

三、为《说文》古文提供佐证

阜《诗·小雅》部分只存七则。《伐木》第二章残文云：

于粲洒骚，每食八杭。既有肥牡，以速者咎。宁是不来，微我有咎。（S·一四三）

《毛诗》本作“洒埽”、“陈馈八簋”、“诸舅”、“宁适”，其他相同。骚和埽二字同音通借，阜《诗》在《唐风山有枢》的第二章“弗（洒）弗骚”句（S·一一四），亦借骚为埽。者咎宜读为诸舅。咎之为舅，古来习见。“宁是”之作“宁适”，是与适之互通，在阜《诗》中不止一见，今不详论。“每食八杭”句，与《毛诗》大异，最为有趣；尤以“杭”字的出现，最有研究价值。

《说文》竹部簋字之下重文有匦、匭两字，并注云：“古文簋。”最后又有杭字。许君云：“亦古文簋。”这个“杭”字，清代权威的文字学家有不同看法：

段玉裁说——簋以木为之，故字从木也。惠栋《九经古义》曰：《易·涣》“奔其机”，当作杭。宗庙器也。（《说文解字注》）

桂馥说——文当为机。从几俎之几，非从八九之九。（《说文义证》）

两说正相反。按《尔雅·释木》有杭字，云：“杭，檕梅。”郭璞注：“杭树状似梅，子如指头，赤色。”释文音求。《玉篇》在木部后增字引《尔雅》补杭一文，实不以为簋字。《周礼·春官·小史》“史以书叙昭穆之俎簋”句下郑玄注：“故书簋或为几。郑司农云：几读为轨。书亦或为簋，古文也。”（《四部丛刊》翻宋本）几和九二文形近易乱。段玉裁改校《周礼》此条之几为九，谓：“《周礼》故书作九，则更古矣。”孙诒让从段说，谓：“《说文》古文簋字凡三：曰匦、曰匭、曰杭，其不数九、轨，何也？《说文》所说者，小篆古文之别也；《礼经》所用者，古文之假借也。”（《周礼正义》）如是《周礼》故书有但作九者，同音借用为簋。《左传·僖公四年》“苞匭”，释文云：“音轨。本或作轨。”是《左传》别本簋又有作轨者，与九同是假借。

至《易经·涣卦》九二爻辞所见之机，是否如惠栋说为杭之误，则甚难言。考马王堆本此句作：

涣，贲其阶，悔亡。（《文物》，1984年第3期，第8页）

不作机而作阶，与簋全不相干。故知作机绝非杭之讹，惠说非是。《易·

损卦》爻辞又有“二簋可用享”句（马王堆本作二巧，借巧为簋），商承祚著《〈说文〉中之古文考》引此语的释文云：“蜀才本作轨、朹。”但核之纳兰成德的通志堂刊本及卢文弨校刊的《经典释文》（《抱经堂丛书》本），实同云“蜀才作轨”。今岁我在日本校印之《敦煌书法丛刊》，第四卷为敦煌石室所出唐开元二十六年蒲州赵全岳写本《周易释文》（东京二玄社印），此条亦云：“蜀才作轨。”诸本并无朹字。故知商氏误引，随便增一朹字，遽谓出自蜀才《易注》。商氏书又据惠栋说把许多机字都改成“朹”字，似乎过于大胆。其实以朹字作为簋之古文，综合上述各种资料看来，只有《说文》古文一处而已，其他《周礼》古书及《左传》则借九与轨以作簋。段氏没有新资料，过于信从惠栋妄改之说，似嫌轻率；桂氏改朹为机，以为从几之讹，亦非。今从阜《诗》“八朹”之朹字，可知汉初已通用朹字代簋，足为许君朹为簋之古文提供实物上之证据，且可明了清儒各种揣测之不可信。一字千金，十分可贵。

四、解决《诗》异文的疑难

《诗经》的本文，由于四家《诗》本子的不同，向来有许多争论。阜《诗》的出土，提供了崭新资料，可以帮助我们解决一点积疑。试拈二例论之：

（一）《毛诗·邶风·谷风》第五章

不我能慉，既阻我德，贾用不售。

《毛传》：“慉，养也。”郑笺：“慉，骄也。君子不能以恩骄乐我，反憎恶我。”陆德明《释文》：“毛：兴也；郑：骄也；王肃：养也；《说文》：起也。”（宋巾箱本）

在《诗经》学史上，三国时郑、王之争最剧。王肃好与郑玄为难，著有《毛诗义驳》、《问难》、《奏事》诸书，以申毛难郑。清儒谓其“有意与郑乖异，甚且不惮改古人相传之故训，以申己见”（卢文弨《龙城札记》说）。臧庸著《拜经日记》，指出《毛传》“慉，养也”一句即出王肃所伪作（《皇清经解》卷一一七〇～一一七六）。大概他看见陆氏《释文》有“王肃：养也”一语，故作这样推断。今观阜阳简残文云：

……畜，反以我为雠，既沮我直。（S·〇三六）

这句有三处和《毛诗》不同：慉作畜，不从心；阻作沮；德作直。德字从直心，故省借直为德。沮、阻音义皆同。此本作畜，不作慉。训养之义，疑即从畜而来。《说文》心部："慉，起也。从心，畜声。《诗》曰：能不我慉。"引《诗》，字亦作慉。段注谓起与兴义同，亦以训养为非。然孔颖达《正义》释"传：养"云：

遍检诸本，皆云慉养。孙毓引传云："慉，兴。"非也。《尔雅》不训慉为骄，由养之以至于骄，故（郑）笺训为骄。

他说"遍检诸本"，都是训养，且斥孙毓的（《三家诗评》）引传作兴为非。唐初《诗经》写本较多，孔氏之说，必有根据，所以不宜轻易说《毛传》训养是出于王肃所羼改。但陆德明云："毛：兴也。"与孙毓相同。孔氏撰《正义》则不采是说。阜《诗》作畜，与各家独异，犹存早期《诗经》写本之真面目。

（二）《毛诗·陈风·墓门》第二章

墓门有梅，有鸮萃止。夫也不良，歌以讯之。

陆氏《释文》：

讯之，本又作谇。

《广韵》去声六至云：

谇，言也。《诗》云："歌以谇止。"

引诗与《释文》一本作谇相合。隋代经学家对这一字讨论甚繁。钱大昕认为讯是谇的形讹。他说："六朝人多习草书，以卒为卆，遂与卂相似。陆元朗不能辨正，一字两读，沿讹至今。"《说文》引《国语·吴语》"谇申胥"，今

本《国语》作讯。谇误作讯，古书中其例不一而足。陈奂《毛诗传疏》云："《广韵》谇字引《诗》'歌以谇止'。然则此句止字与上句止字，相应为语词。凡古人之诗，韵在句中者，韵下用字不得或异。三百篇惟'不可休息'（案此汉广句），思讹作息，与此处止讹作之，失《诗》句用韵之通例。"陈氏亦以为应当作谇，方与上句之萃协韵。今按阜《诗》残简正作：

……椊止。夫也〔不良〕，歌以谇☐。（S·一二八）

椊是萃的异写，从草与从木不分。"歌以谇☐"句和《广韵》引《诗》、《释文》一本相同。椊与谇协韵，是汉初《诗经》写本确有作谇者，可证钱、陈之说。

五、一些罕见的异文

阜《诗》异文甚多，不少为前所未见，一时不易解释。《经典释文·序录》诗类有言："口以相传，未有章句。……遭秦焚书而得全者，以其人所讽诵，不专在竹帛故也。"汉初，《诗经》的传授，由于口口相传，"仓卒无其字，或以音类比方假借为之"，所以同音别字特别多。像"出自幽谷"之作"幼浴"，楚帛书"山川澫浴"即"万谷"，马王堆《老子》甲本《德经》"浴得一以盈"，《道经》"浴神〔不〕死"，都借"浴"为"谷"。这尚很容易加以解释，但有一些是很特别的。

例如：琴瑟"在御"作"在苏"。按《广韵》十一模，苏字下又有"满也，悮也"诸训。稣下有一义为"舒悦也"。悮在去声十一暮，为误的重文，音五故切。和它同音的共十四字，其中有娱。苏之训悮，稣之训舒（悦），可能是从娱而来。娱有平声五于切一音，又五故切，因得与御同音假借。

有的是增形假借。如夕之作㱿。王风"日之夕矣"句，阜阳《诗》简两处皆作㱿诶，即夕矣。语助字在阜《诗》中每增益言旁。如非（匪）之作誹，嗟之作謯，矣之作诶，例正相同。夕之作㱿者，《周礼·天官》"腊人"郑注云："腊之言夕也。"腊音昔。《穀梁传》："辛卯昔，恒星不见。"即辛卯夕。夕可借作昔。㱿字与腊之从肉不同，他书未见。㱿应是夕的繁体，增益声旁之昔。

又有字形稍变的省借。如《曹风》"其弁伊骐"，陆氏《释文》云："（骐）

音其。骐，綦文也。《说文》作璂，云："弁饰，往往冒玉也。或亦作瑧。"按《周礼·夏官·弁师》："王之皮弁会五采，玉璂。"郑注："皮弁之缝中，每贯结五采玉十二以为饰，谓之綦。《诗》云……其弁伊綦是也。"字迳作綦。骐是璂、綦的借音字。阜阳《诗》简作"弁伊巽"（S·一二九），字从《说文》箕之古文𠀠，而形少变；下益丌为音符。即金文的巽（季良父壶）。阜阳《诗》简只是用其字来代替瑧或綦，但存声符而已。

六、余论

有的异文已见于《经典释文》。如《卷耳》"我马屠诶"，毛作"瘏"。《释文》："本又作屠，非。"

有用本字者。如《唐风·扬之水》"白石凿凿"，阜《诗》作"糳糳"（S·一一六）。《玉篇》残卷凿字下引《左传》"粢食不糳"（《桓公二年》），字下从米。糳训"精细米也"，字见《说文》。

异文有可正音读者。如《邶风·终风》"携手同居"即同车。《庄子·徐无鬼》"日之车"，《释文》云："元嘉本作居。"与此同，车字作居。正如刘熙《释名》云："古者车声如居，所以居人也。"可证汉初人不读车为尺屠反之音。吴韦昭谓后汉以来始有居音一说，不攻自破。

阜阳所出简册，兮字都用旖为之。如残简："□橐旖（兮）北辰游"（《文物》1983年2期），"简旖（兮）方将万舞"（S·三九）。同样之例还多。马王堆本《老子》，所有兮字皆作呵。语词之兮或作猗。猗与旖音义同。如旖旎亦作猗狔（见《广韵》上声四纸）。旖复作旃，从㫃，可声（《广韵》上声三十三哿），与呵之"从口，可声"相同。兮之作呵及旖，还是楚声的系统。

阜阳《诗经》汉简虽所存残字无多，然算是现存《诗经》最早的写本。近世经学式微，治古文字者多不通经，研习训诂的又往往排黜古文字，两者不易得其会通。故略为抉发一二，以竢方闻之匡正。

原载《明报月刊》，1984年12月号

诗妖说

诗妖之说，或谓始于刘向。按当出伏生《洪范五行传》（《尚书大传》卷三），次二事曰言。“言之不从，是谓不艾（艾，治也）。厥咎僭，厥罚常阳，厥极忧，时则有诗妖。”班书于《五行志》为之解曰：“君炕阳而暴虐，臣畏刑而柑（钳）口，则怨谤之气，发于歌谣，故有诗妖。”（中之上）诗妖与服妖、草妖、鼓妖、脂夜（液）之妖、射妖，合为五事六沴。《南齐书·五行志》“言”传曰：“下既悲苦君上之行，又畏严刑而不敢正言，则必发于歌谣。歌谣，口事也。口气逆则恶言，或有怪谣焉。”故歌谣之兴，发于怨谤之气，古人所以目之为诗妖也。

赵武冠，见范文子（燮）。文子曰：“可以戒矣！兴王，赏谏臣；逸王，罚之。古之王者，政德既成，又听于民。于是乎使工诵谏于朝，在列者献诗使勿兆（瞽）。风听胪言于市，辨妖祥于谣。有邪而正之，尽戒之术也。”（《晋语》六）《诗》序：“言之者无罪，闻之者足以戒。”于谣谚辨其善恶，亦王者尽戒之一端。《韩诗外传》三：“人主之疾，十有二发。”最末三者为喘、痹、风。其言曰：“无使下怨，则喘不作；无使贤人伏匿，则痹不作；无使百姓歌吟诽谤，则风不作。《诗》曰多将熇熇，不可救药，终亦必亡矣。”《诗》六义之风，正义以为“诗人之四始六义，救药也”，义盖本此。（参《管锥编》，58页）人主之病风，由于诗妖，怨谤之事为之也。

自汉以后，史书《五行志》皆列有诗妖一项。《宋书》首举魏明帝太和中，京师歌《兜铃曹子》，其唱曰：“其奈汝曹何！”此诗妖也。其后曹爽见

诛，曹氏遂废。太康末，京师始为《折杨柳》之歌，其曲有兵革苦辛之词，应三杨之族灭。元康中，童谣歌："南风起，吹白沙。"应贾后为乱以危太子。贾后字南风，白为晋所行五德之运，沙则为太子小名沙门。《隋书》称：陈时，江南盛歌王献之《桃叶词》，应晋王伐陈，置营桃叶山下。齐武平末，谣曰："黄花势欲落，清樽但满酌。"应穆后干政，促齐之亡；穆后，小字黄花也。《新唐书》三十五：永徽后，民歌盛《媚娘曲》，应武氏之兴。垂拱后，东都有《契苾儿歌》，皆淫艳之词；契苾，张易之小字也。降及唐末，徐温不知其儿训在广陵作《朱蒜》，人谓之不及秋，后十三年六月训果为朱谨所杀焉。（《青箱杂记》七有诗妖专条。）佳诗美谣，不少保存于各史《五行志》，未可交臂失之。

凡刺诗皆诗妖之类，有国者所当审辨，而引为监戒者也。陈诗观风，意即在是。自此义不明，而"檿弧箕服，实亡周国"（《郑语》宣王时谣）遂流于迷信。杜文澜著《古谣谚》，网罗弘富，惜陈义尚寡，故为阐发如此。

附　谏书、谤书论

范书《班固传》云："固感前世相如、吾丘寿王、东方之徒，造构文辞，终以讽劝，乃上《两都赋》，盛称洛邑制度之美，以折西宾淫佚之论。"李贤注："（吾丘）寿王作《士大夫论》及《骠骑将军颂》。（东方）朔作《客难》及《非有先王论》，其辞并以讽谕为主也。"汉以诗赋及论为讽谏之工具，在当时有其实用价值。范书《杜根传·论》云："礼有五谏，讽为上。若夫托物见情，因文载旨，使言之者无罪，闻之者足以自戒，贵在于意达言从，理归乎正。……夫未信而谏，则以为谤己。"李注云："五谏谓讽谏、顺谏、阚谏、指谏、陷谏也。讽谏者，知祸患之萌，而讽告也。顺谏者，出辞逊顺，不逆君心也。阚谏者，视人君颜色而谏也。指谏者，质指其事而谏也。陷谏者，言国之害，忘生为君也。见《大戴礼》。"按《保傅》篇云："于是有进善之旍，有诽谤之木，有取谏之鼓；鼓史诵诗，工诵正谏。"古之谏官，实出于瞽史乐工。后人分谏为五类，讽谏列居其首，谓知祸患之萌而讽告之也。《白虎通》因之有谏诤之专篇。西汉人以《诗》三百篇为谏书，如王式（见《儒林》本传）是也。讽谏每寓于颂美之中，观相如《封禅文》，既云"作《春秋》一艺，将袭旧亦为七，摅之无穷"，而篇末又云："依类证寓，喻以封峦（即指封禅）。披艺观之，天人之际已交，上下相发允答。圣王之事，竞竞翼翼。故

曰于兴必虑衰，安必思危。”此即讽告之深旨。世但知相如作赋以讽，而不知其作《封禅文》乃亦讽也。

至于谤者，《论语》云：“事君信而后谏，其君未信则以为谤己。”故王允以司马迁《史》为谤书。谤书之说，见范书《蔡邕传》，云：“方蔡邕之被收也，乞继成《汉史》。王允独曰：昔武帝不杀司马迁，使作谤书流于后世。”《魏志·王肃传》云：“魏景初间，帝以问王肃：‘司马迁以受刑之故，内怀隐切，著《史记》非贬孝武，令人切齿。’肃对以为隐切在孝武，而不在史迁。”《三国志·董卓传》裴注引谢承《后汉书》说已如此。裴松之谓此殆谢承之妄记，而云：“迁为不隐孝武之失，直书其事耳，何谤之有？王允之忠正，岂可虑其谤己而枉戮善人哉！此皆诬罔不通之甚者。”说出谢承，而裴氏以为妄。裴与范氏同时，其取舍不同如此！则史公谤书一说，原未可轻信。然谤之与谏，正如唯之与阿。史公之直书，亦未始非谏草，盖讽谏固西汉以来文学之优良传统也。

竹书《诗》序小笺（一）

关于“訔亡悳志”，“乐亡悳意（情）”，“文亡悳亚（言）”三句，好像是三句偈。悳当是吝的繁写。《玉篇》引《论语》“改过不吝”。陶潜《五柳先生传》“曾不吝情去留”亦使用“吝情”二字，语虽后出，亦可参证。

《性命》第三十九简，“悬（伪）斯悳矣，悳斯虑矣”。郭店本作叟，《老子》“若畏四邻”。帛书乙本作叟。《说文》“吝，恨惜也”引《易》“以往遴”（出京氏《易》），邻、遴互通。此处“伪斯吝矣，吝斯虑矣”亦通，不必改读为“文”。

故诗不吝志，乐不吝情，文不吝言，都是文从字顺。

何须改读为离耶？

《关雎》之攺　　　　以色俞于礼

攺字同于卜辞“……屡见，弜攺……弗悔”成语，其字分明从巳，或读为配，然全文“配皇天”、“配有周”，配皆从酉卩，无从巳者，故不得释配。

《说文》攴部攺攺分为二字，于攺字训为逐鬼大刚卯，形同此而义不洽。改攺并音古亥切。《老子》“独立不改”，郭店作“不亥”，借亥为改，知二音相同，可以互借，或谓许书之攺即改字，初无二致。如是从巳亦可借为从己之改。以音同论之，疑攺可能借为巹。《说文》己部：“巹，谨身有所承也，从己丞。读若《诗》赤舄几几。”巹字是会意兼声，《礼记》借为“合巹”字。

《士昏礼》："四爵合卺。"郑注："合卺，破匏也。"《礼记·昏义》："妇至，婿揖妇而入，共牢而食，合卺而酳，所以合体同尊卑以亲之也。""合卺"所以示立夫妇之义，成男女之别，礼之大体，示敬慎重正而亲之，故卺字训谨身有所承。合卺是共用一瓢以饮酒，示夫妇合体。《关雎》之改，似可读为《关雎》之卺。序又句云：

以琴瑟之悦（敚），悉好色之忑，以钟鼓之乐……好，反内于礼，不亦能攺（卺）乎。

《关雎》之攺（卺）则其思賹（益）矣。

读为"不亦能卺"，谓不亦能谨而有所承，是合乎"礼之大体"，故其思有所益。以婚礼之卺，正"所以敬慎重正"，其义深矣！賹又可读为溢，《周颂》："维天之命，假以溢我。"

故读攺字为卺，上举三辞，均文从字顺。

《关雎》为邦风之始，另简云：

关疋𠃝色俞（喻）于礼。

何谓"俞于礼"？兹参之马王堆《德行》篇：

辟（譬）而知之，胃（谓）之进之；弗辟（譬）也，辟（譬）则知之矣，知之则进耳？

榆（喻）而知之谓之口，口弗榆（喻）也，榆（喻）则知之，知之则进耳。榆（喻）之也者，自所小好榆（喻）乎所小好，茭（窈）芍（窕）〔淑女，寤〕昧（寐）求之。思色也。求之弗得，唔（寤）昧（寐）思伏，言其急也。繇（悠）才（哉）繇才（哉）婘专（展转）反厕（侧）。言其甚□□□如此其甚也。……繇色榆（喻）于礼，进耳。

此即所谓"以色喻于礼"也。孔子重视譬喻之方。《论语·雍也》："能近取譬，可谓仁之方也。"又《子张》："譬诸草木，区以别矣。""君子喻于义，小人喻于利。"凡此足见用喻之重要。喻或写作俞或榆，皆当读为喻。

䴏䴏之情，以其蜀也。

䴏䴏即燕燕。阜阳《汉诗》作“匽匽于非”。马王堆《德行》作“婴婴于罜差貤其羽”。郭店《五行》篇引此诗，云“然后能至哀，君子詔（慎）其蜀（独）也”。《德行》亦两次言“君子慎其独也”。蜀当即独。《方言》蜀训一，即以蜀为独。马读以蜀为笃，非是。

甘棠之保。

保字不必读为褒，亦不必读为报。《周颂·烈文》、《天作》俱云“子孙保之”，《时迈》“允王保之”，《我将》“于时保之”。召伯分陕，到过三门峡者，可瞻仰其遗迹。《甘棠》之遗爱其保厚矣。《说文》：“保，养也。”《小雅》“天保定尔”凡三次重言。曰“天保定尔，俾尔单厚”，曰“天保定尔，俾称戬谷”，曰“天保定尔，以莫不兴”。序云：“天保，下报上也。”有上之保养，然后有下之回报。故保不等于报。昭公之保，指自上遗爱之惠，《张迁碑》：“邵伯分陕，君懿其棠。”唐人以陕州另命曰“甘棠”，观刘邺之书名曰《甘棠集》（有敦煌写本，今在法京），可以思过半矣。

《诗》序遗文，可商榷者尚多，兹拈一二事，聊博识者一笑。

宗颐记　2002年2月20日

竹书《诗》序小笺（二）

——论“吝”与“隐”

庞朴先生寄来《简帛研究通讯》，得悉裘先生读陻字为隐，是从假借异文寻证，自讲得通。孔子亦说过一句“我无隐乎尔”，提到隐字。但依照字形，十分明白是叟字。马王堆本《系辞传》云：

远近相取而悬（悔）閵（吝）生。

凡易之请（情），近而不相得则凶。或害之，则悬（悔）且叟（吝）矣。

同一篇中可以随意异写，一作“閵”而一作“叟”。吝字原作叟，系增心旁及阜旁，作嫛与陻都是累增形旁之字。

隐是完全隐藏而不显露，吝是有所吝惜保留。吝有所惜，故又训啬。《老子》说：“治人事天莫啬。”亡吝则无所惜，尽情尽意而为之，比隐更进一层。“《诗》亡吝志”者，谓《诗》在明人之志；“《乐》亡吝情”者，谓乐在尽人之情；“文亡吝言”者，谓为文言之要尽意，无所吝惜。吝情二字已见陶潜之文，绰有根据。

《系辞》云：

子曰：圣人之位（立）马（象）以尽意，设卦以尽情伪，《系辞》焉以尽其言。

这三句与“《诗》亡吝志”、“《乐》亡吝情”、“文亡吝言”句法一致，只是主语不同而已。“亡吝志”即尽意之谓也，“亡吝情”即尽情之谓也，“亡吝言”即“尽其言”之谓也。以《易》证《诗》，十分明白晓畅。原简末字只存上半之𠅩，马氏释为“言”字，甚妥，与《系辞》正吻合，“《系辞》焉”即“文”之意。如是似毋庸改释为“意”字。我认为应照马本读为“文亡吝言”。

在上引数语之前，孔子又说：“书不尽言，言不尽意。”与此相反而意义更进一层，所以有形上、形下之别。“尽言”则有形以状之，“不尽言”则可以无形无状。故好的文章，不在言之务尽，而要言之而不尽意。这是中国文学批评史上一极重要的理论，在此不能详说。现在楚简又出现《诗》序的“诗亡吝志，乐亡吝情，文亡吝言”的新句子，新颖优异的文字，可与《系辞传》相媲美。我故说它是三句偈。

如果读为“隐”，浅显明了，从文字本身来讲，不免有点“隔”而不是直截了当。愚见不必改读，自然神理具足。愿以质之高明。

有虞氏上陶说

《仪礼·燕礼》云："司宫尊于东楹之西，两方壶。左玄酒，南上。公尊瓦大，两有丰。幂用绤若锡，在尊南，南上。尊士旅食于门西，两圜壶。"所记天子司宫及公、卿大夫、士所用陶器，各有差第，表之如次：

（天子）	司宫	尊	两方壶	在东楹西
	公	尊瓦大	两有丰幂	
	卿大夫	尊	两圜壶	门西

瓦大者，郑注云："瓦大，有虞氏之尊也。《礼器》曰：君尊瓦甒，丰形似豆，卑而大。"按据《礼器》，瓦大即瓦甒，《明堂位》则省称曰泰。

《礼器》云："门外缶，门内壶，君尊瓦甒，此以小为贵也。"郑注："壶大一石，瓦甒五斗。"甒小于壶，故甒比壶为贵。

《明堂位》云："泰，有虞氏之尊也；山罍，夏后氏之尊也；著，殷尊也；牺象，周尊也。"

郑注："泰用瓦，大音泰，有虞氏上陶，故用瓦大。"

郑注用《燕礼》"瓦大"一名以释《明堂位》之泰；瓦大应读为瓦泰，形容词置于名词之后，其例特异。泰即瓦泰之简称。《经典释文》："瓦大，音泰，尊名。"

瓦大，《礼器》又称之曰"瓦甒"。《方言》："甒，罂也；周、魏之间谓之

瓬。”郑注：“《既夕礼》：瓬，瓦器。古文瓬作庑。”按从无声有“大”义。《说文》：“无，丰也。”《尸子·广泽》篇、《尔雅·释诂》：“怃，大也。”郭璞注引《诗》“乱如此怃”。《方言》亦云：“怃，大也。”郝疏云：“通作膴。”《仪礼·公食大夫礼》及《周礼·腊人》，郑注并云：“膴，大也。”而瓬又作庑。韦昭《晋语》注：“庑，丰也。”故知瓦大之即瓦瓬、瓦庑，以庑亦训大也。

郑注云“有虞氏上陶，故用瓦大”者，盖引述《考工记》语。记云：“抟埴之工陶旊，有虞氏上陶，夏后氏上匠。”可证。郑注：“舜至质，贵陶器。瓬，大瓦棺是也。”《檀弓》云：“有虞氏瓦棺。”郑注：“有虞氏上陶。”亦引《考工记》为说。《御览》礼仪部引谯周《古史考》云：“舜作瓦棺。”孙诒让谓：“瓬，大瓦棺；并虞制。”瓬即罂，《说文》：“瓮，罂也。”《方言》五：“瓮，罂也。”许君本此。按瓮大口，容一斛；其小口者曰罂。

综上而论，瓦大、瓦瓬，原为大口尊，除为盛器外，复兼作瓦棺用，是为虞制，故礼书称为有虞氏之尊，又云：“有虞氏上陶。”盖三代以来传述如此。

唯有虞氏之绝对年代，今不可知。西安半坡遗物，近日依碳素测定去今可六七千年，仍早于虞。半坡所出陶器至夥，大口之瓮尤多（《西安半坡》图版一三九～一四三皆瓮属），而瓮棺葬竟有四十九座，由兹二事观之，其大口尊即有虞氏尊之瓦大，而瓦棺又即有虞氏大瓦棺之瓬。是瓦大与瓦棺，其使用远在有虞氏之先。意者，虞时特盛，故被目为虞制乎？

半坡所出陶尊，其用途未明，今以《仪礼》释之，此类之尊，与《燕礼》、《射礼》当有密切关系。《燕礼》：“尊瓦大，两有丰。”《礼器》云：“丰形似豆，卑而大。”《仪礼·大射礼》：“膳尊两瓬在南，有丰，幂用锡若絺。”郑注：“丰以承尊也。说者以为若鹿卢，其为字从豆豳声，近似豆，大而卑矣。”丰似豆，卑而大，所以承尊。《说文》：“丰，豆之丰满也。”胡玉缙《许庼学林》三有《仪礼大射仪丰考》谓丰有二种，一以承尊，一以承觯。

半坡亦有陶壶（见《西安半坡》图版一二四～一二六）。据《燕礼》，士用两圜壶。圜壶无幂亦无玄酒，等级较卑。按《说文》：“壶、昆吾，圜器也。象形从大，象其盖也。”是昆吾应是圜壶之本名。殷卜辞有壶字，其形作（《存》一二三九）、（《前编》五，五，五）、（《燕》八五背），有盖。篆形之壺，即由此演变，大形正为盖也。半坡之陶壶多为小口，作或，唯皆为圜壶。甘肃秦安出土半坡期陶器有葫芦作形（甘肃省博物馆藏）。方以智《通雅》云：“昆吾、昆仑，古皆以为浑沦之称。”王筠《说文释例》谓昆读如




图一

浑，与壶双声，以昆吾为壶之缓读，如疾黎为茨之例。昆吾是双音节之谜语，圜器之称。《尔雅·释器》康瓠郭注：瓠，壶也。是李巡本作光瓠。光犹广也。则康瓠乃大壶。康瓠为壶，以昆吾例急读之，则音正如瓠。故知昆吾、康瓠原为圜器之通名。《吕氏春秋·君守》篇记古代发明家六人，仓颉作书以下有昆吾作陶、夏鲧作城之说。高注："昆吾，颛顼之后，吴回之孙，陆终之子，己姓也。为夏伯制陶冶，埏埴为器。"梁玉绳谓作陶者当是陆终之子，非为夏伯之昆吾氏，注误会为一人。古代传说，以陶器制作属之昆吾，有如以作书归于仓颉。昆吾既有夏时为侯伯之昆吾，又有陆终氏之子之昆吾。今观半坡时代已有圜器陶壶之应用，陶器之作，非待夏时始有，不必置论。是器之发明在前，而昆吾一名之采用在后矣。韩非《十过》篇引由余云：

> 臣闻昔者尧有天下，饭于土簋，饮于土铏，其地南至交趾，北至幽都，东至于日月之所出入者，莫不宾服。尧禅天下，虞舜受之，斩山林而财之，削锯修之迹，流漆墨其上，输之于宫，以为食器，诸侯以为益侈，国之不服者十三。舜禅天下，而传之于禹，禹作为祭器，黑漆其外，而朱画其内，缦帛为茵，蒋席颇缘，觞酌有采，而樽俎有饰，此弥侈矣，而国之不服者三十三。

《御览》七五六引《韩子》云："舜作食器……流漆墨其上。"食器涂以漆墨，已始于舜。此段文字必采自由余之书。《汉书·艺文志》杂家有由余三篇，"戎人，秦穆公聘以为大夫。"又《兵形势》有繇叙二篇，疑即由余。《十过》篇言祭器"黑漆其外，而朱画其内"二语，向来皆取以解释彩陶。半坡出土器皿皆彩陶，远在有虞氏前且二千年。由余以为墨染其外，朱画其内，乃出于禹。其出于戎俗之传说乎？（《荀子·大略》篇言禹学于西王国。禹为

羌戎崇拜之中心，由余之说或得自西戎，可想而知。）

《说文》缶部云："匋，瓦器也。古者昆吾作匋。"《诗·绵》正义引作："匋，瓦器灶也。"多一灶字。《广雅》："匋，窑也。"半坡已有灶之遗迹，可能即当时埏埴之工场。六千年前已有灶与陶器，则匋之作，非肇于夏之昆吾，不辨自明。

《左传·襄公二十五年》，子产曰："昔虞阏父为周陶正以服事我先王，我先王赖其利器用也。……而封诸陈，以备三恪。"杜注："阏父，舜之后。当周之兴，阏父为武王陶正。"阏父，《史记·陈杞世家》、《索隐》作遏父；《索隐》云："遏父为周陶正。遏父，（虞）遂之后。陶正，官名，生满。"满即胡公。阏父即虞舜裔虞遂之后，此有虞时陶人之可考者也。《列仙传》载宁封子，黄帝时人，为黄帝陶正，是古有陶正之官，专司埏埴之事。《御览》八三三及《广韵》六豪引《周书》："神农作瓦器。"具见陶业之兴甚远，明非夏时昆吾氏之所肇造也。

《史记·五帝纪》："舜陶河滨，作什器于寿丘。"又云："河滨器皆不苦窳。"此言取材制作之精良。是以舜后虞氏，历周世而为陶正。《尸子·明堂》篇："舜之方陶也，不能利其巷，及南面而君天下，皆被其福。"（平津馆本）《三仓》云："陶，作瓦家也，舜始为陶。"（《小学钩沉》本）舜以陶利天下，先秦诸子久有此说，故礼家遂推言"有虞氏上陶"矣。

原载《选堂集林·史林》

史与礼

一、引言

吾国人习惯，时间观念特强，屈原自言庚寅以降，孔子生辰，历来论者只差一日。非如印度之含糊恍惚，诗圣 Kalidasa 的年代，考证家差距可有千年之谱。殷代已习用六十甲子以纪日，循环往复而不间断，且极强调春（萅）、秋（穐）二季。故古代史书，鲁《春秋》与百国《春秋》之记事，大都“以事系日，以日系月，以月系时，以时系年”。杜预称：“史之所记，必表年以首事，年有四时，故错举以为所记之名也。”自汲冢所出纪年，暨晚近出土之云梦大事纪，莫不皆然。史家注重记时，为吾华史书传统之特征，谓之为编年一体。温公之著《通鉴》，即承《春秋》之遗规而发展为新体制者也。

二、奠系世说——太史公书与礼家言

《旧约·创世纪》记洪水以后，诺亚三个儿子的后裔（第十章），又详述闪族的系谱（第十一章），足见古代希伯来人的谱学萌芽甚早。

中国谱牒记录，远在三代已相当成熟。司马迁在《五帝本纪》中说：“孔子所传宰予问《五帝德》及《帝系姓》，儒者或不传。”又云：“余观《春秋》、《国语》，其发明《五帝德》、《帝系姓》，彰矣。”二篇文字都保存于《大戴礼》

及《孔子家语》的《帝系姓》和《世本》之中，又有许多小出入地方，是古代谱学最原始材料。清代儒者或以为非圣人之言，事实不是完全没有根据。司马迁《三代世表》，记载夏、殷世系，全部加以采用。自甲骨出土以后，证明殷代自上甲以下，大体完全可靠。

《礼》书屡称及“世”与“系”，《周礼·春官》：小史“掌邦国之志，奠系、世，辨昭穆”。郑玄注云：郑司农（众）云：“志，谓记也。《春秋》所谓《周志》，《国语》所谓《郑书》之属是也。史官主书，故韩宣子聘于鲁，观书太史氏。系、世谓《帝系》、《世本》之属是也。小史主定之，瞽蒙讽诵之。……故书奠为帝。杜子春云：帝当为奠，奠读为定，书帝或为奠。”《周礼》古文作“帝系世”。陆氏《释文》：“奠音定”，奠亦训定，三字音义相同。其另作帝者，章太炎云：“《说文》：帝，谛也。谛，审也。《诗》传曰审谛如帝，则‘帝系世’者，谓审系世也。”意思是说很审谛地来定“世”与“系”，这正表示记录世系要非常谨慎与负责。世与系是二件事，《鲁语》：“工、史书世。”工指臣工，谓工祝一类官员，史是负责记录之人物，特别《周官》所述之小史，奠系与世，即是他们之任务。

今考之甲骨刻辞，所见史吏甚繁，有王史、帚（寝）史、大史、三大史、小史及东、西、南、北四方史等名目。兹摘举大史、小史辞句如下：

大史：

> 壬辰卜，穷贞：立（莅）三大史，六月（《合集》五五〇六）
> 贞：亩（惟）大史夹令，七月（《合集》五六三四）
> 己卯，卜贞：亩（惟）大史（《小屯南地》二二六〇）

小史：

> 亩（惟）小史（《合集》三二八三五）
> □卯卜贞：小史（《南地》二二六〇）

虽卜问的内容不详，但显然有小史一官职，故殷代先公先王世系在卜辞中见到的非常完整，和史公据帝系所追记者大体吻合。由于殷时有正式负责世系之专门官吏小史，所以记录非常审谛，可证周官所言的小史，是可信据的。所谓奠系世，意思是审谛地去厘定世系，这有如后代禅宗灯谱之慎重处

理。古代有这样的专职，应该说是谱牒学的萌芽。大英博物馆藏殷代巨骨有《倪家谱》一板，是其著例。

《帝系》一篇，虽然有不少神话意味，但近年出土新史料，像湖北包山楚简记着：

> □祷楚先老僮、祝融、媸酓（熊）各两羖、享祭。

老僮显然是楚人的先世。《帝系》上说："颛顼娶于滕氏，滕氏奔之子谓之女禄氏，产老童。"于《山海经》郭璞注《世本》："颛顼娶于滕坟氏，谓之女禄，产老童。"完全一致。老童之名，《山海经·西山经》云："騩山，神耆童居之。"郭注："耆童，老童，颛顼之子。"《史记·楚世家》言："高阳生称，称生卷章。"裴骃《集解》引谯周云："老童即卷章。"证以包山简之老僮，则以作老童者为是，耆童与卷章乃形相近致讹，由老童之见于楚简，可见《帝系》所说之可信。

小史之责为奠世系，世与系是二件事，世可以说是谱牒学，系是姓氏学，二者在中国后代有极丰富之材料，发展而成为专门之学。由于自春秋以来"世"是王室的主要教材，《国语·楚语》记申叔时说道："教之'世'而为之昭明德而废幽昏焉。"贾谊《新书·傅职》："教之语，使明上世，而知先王之务。教之故志，使知废兴者而戒惧焉。"故志即是《周礼》郑注所谓"志"。使人从过去历史中取得教训。唐柳芳《族谱总论》云："氏族者，古史官所记也。昔周小史，定系世，辨昭穆，故古者有世本。"（详《茆泮林辑本》）今观《世本》之《帝系》篇，记诸帝王子孙相继相当翔实。《史通·书志》篇："'周撰《世本》'，式辨诸宗。"又《杂述》："《世本》辨姓，著自周室。"《世本》另有《姓》篇，下至东汉王符的《潜夫论》特立《志氏姓》一篇，这些都是姓氏学的经典材料，不必具述。

司马迁对古代谱牒之书，持极慎重态度。他在《三代世表》序上说：

> 余读牒记，黄帝以来皆有年数，稽其历牒，终始五德之传，古文咸不同，乖异。

可见他所看到的资料，是多么歧异而混乱，虽然有年数，但各说完全不同。他又在《十二诸侯年表》序说道："历人取其年月，数家隆于神运，谱牒

独记世谥，其辞略，欲一观诸要难。”由于过于简略，无法尽信，故对于历人、数术之说，不能采用，唯有割爱。他只采取世系部分，所以《五帝纪》即根据《帝系》而写成。其慎重态度正值得后人师法，谈谱牒的来源，是不可不加以注意的。

自秦人以水运自居，汉初五德所属，诸多争议，人各为说。丞相张苍著《五德之书》且有《历谱》。《史记·十二诸侯年表》序云：“汉相张苍谱《五德》。”是其证。《索隐》云：

案张苍著《终始五德传》也。

此事《史记·丞相传》不载，但揭其与公孙臣论汉非土德事。由史公不采历人之说一事观之，虽张丞相之《历谱》，史公亦摒而不录。章太炎谓：“《十二诸侯年表》所系，有《左传》所未详者，或得之张苍《历谱》。”则仍有待于寻绎也。

又古史荒邈，战国以来，诸子各家均盛道伏羲、神农、黄帝。兹揭其事如次：

（一）法家

《商君书》首篇《更法》云：“公孙鞅曰：伏羲、神农教而不诛，黄帝、尧、舜诛而不怒，及至文武，各当时而立法。”

《赵策》二：赵武灵王欲用胡服，群臣以为不便。王独曰：“古今不同俗，何古之法。帝王不相袭，何礼之循。宓戏、神农教而不诛，黄帝、尧、舜诛而不怒。及至三王，观时而制法。”即沿用商鞅之言。

（二）道家

《楚帛书》：“曰故□龕雹戏（伏羲），出自□霆，厥□僬僬，□□□女（如），梦梦墨墨，亡章弼＝，□每（晦）……风雨是于（谒）。”

《文子·上礼》：“及世之衰也，至于伏羲氏，昧昧懋懋……及至神农、黄帝，核领天下，纪纲四时，和调阴阳。”

《淮南子·俶真训》：“及世之衰也，至伏羲氏，其道昧昧芒芒。……乃至神农、黄帝，剖判大宗，窾领天地……提挈阴阳。”

（三）儒家

《易·系辞传》："古者戏是（氏）之王天下也……□戏是（氏）没，神戎（农）是作……神戎是没，黄帝、尧、舜是作。"（马王堆写本）

孔安国《尚书》序："伏羲、神农、黄帝之书，谓之三坟，言大道也。"

扬雄《羽猎赋》："或称羲、农，岂或帝王之弥文哉?"（成帝永始三年上）又《解难》："是以宓牺之作《易》也，系络天地，经以八卦。"

马王堆本神农氏作神戎，与银雀山简《孙膑兵法》相同，诸氏字皆借作是。

上列法、道、儒三家之书，论到远古圣哲，都在黄帝之前凸出伏羲、神农二代。伏羲又作雹戏、宓戏（《赵策》），只是字形之异，足见自春秋秦孝公以来，伏羲、神农之名久为人所共识，其事远在《大戴礼·五帝德》成书之前。太史公于伏羲之事，非无所知。其《自序》云："余闻之先人曰：虙羲至纯厚，作《易》八卦。"而其论次《五帝本纪》，以为"百家言黄帝，其文不雅驯，搢绅先生难言之"。乃独取宰予问《五帝德·帝系姓》，而摒伏羲、神农而不书，取颛顼而遗两昊，本《鲁语》及《祭法》举黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜五人为一系列。史公盖用礼家言，此与刘歆《世经》依《易·系辞》以伏羲、神农、黄帝先后相继大异其趣。《系辞传》一向被认为汉人所作，今马王堆本已出土，显为战国以来之撰著。《荀子·成相》篇言："文武之道同伏戏。"此亦儒家对伏羲赞美之语，足与《易传》相表里，顾史公皆弃而不论，独取孔子所传之《五帝德》，虽不免于泥，其是非曲直，仍有待于论定。而其墨守礼家之说，于古史持极谨慎之态度，异于向、歆父子及班固，则昭然若揭矣。

三、史以礼为纲纪

史所以记人事，故史必以礼为其纪纲。《荀子·大略》篇历举诸礼之种别，而称"礼以顺人心为本；故亡于"'礼经'而顺人心者，皆礼也"。陈梦家叙武威汉简，因谓"礼经"一名出于荀子，实则《左传·隐公十一年》已言：

> 凡诸侯同盟，于是称名，故薨则赴以名，告终称嗣也，以继好息民，谓之"礼经"。

刘文淇以为杜预注之五十凡即是《礼经》，周公之所制也，出于周之旧典，则殊乏根据。今按礼经二字但指礼之大经，不必远溯周公之旧章，更不必是后代所厘定之五十凡。《隐公十一年》讥桓王之失郑云："恕而行之，德之则也，礼之经也。"又言："灭不告败，胜不告克，不书于策。"明礼经皆当书于策，不合书法则不书之。礼之经，与德之则互相系联，礼之经即以德为其基础，下以顺人心，上以合天时者。《礼器》云：

先王之立礼也，有本有文。忠信，礼之本也；义理，礼之文也。无本不立，无文不行。礼也者，合于天时，设于地财，顺于鬼神，合于人心，理万物者也。……故必举其定国之数，以为礼之大经，礼之大论。

又云：

礼：时为大，顺次之，体次之，宜次之，称次之。

《大戴礼·本命》云：

女者如也；子者，孳也。好者言如男子之教，长其义理者也。

故知"义理"一词，实本诸礼。礼有时、顺、体、宜、称诸含义，"顺"是其中之一项，制礼要以行为恰当合理为主体。《礼运》言养生送死、事鬼神之常为"大顺"，能修礼以达义，体信以达顺，则为顺之实。发挥礼里面"顺"之道理，更进一步。

故礼者实为"理"之同义词，故曰"礼，理万物者也"。《丧服四制》云："理者，义也。"行而宜之之谓义。人能主忠信，礼之本基已立，发挥而为事业，处处合于义理，可谓礼之文采充分表现于外，故《礼器》谓"义理是礼之文"。宋人讲义理之学，揆之礼经本旨，实指礼之文采光华在行为上有真切著明之成就，非谓抽象空洞之理论，所重在行而不在知。《礼》所谓"无文不行"，即谓其人之行动于义理不合，无足观采者。由此一义之理解，更可认识"博文"、"约礼"二句之真义，实与《春秋》有密切关系。太史公引董子云："《春秋》者，礼义之大宗也。"《郑志》云："《春秋》经所讥所善，当按《礼》以正之。"刘文淇批语：《哀公十四年》疏称贾逵、服虔、颖容皆以为孔子修

《春秋》约以《周礼》。《春秋》是据礼来判断是非，《春秋》之义法即是约礼的事例。“义理为礼之文”，明乎《春秋》列举之事例，便可取得博文之实效，所谓博文之“文”，实际是礼所表现的“美”——包括忠信的内美与行为的外美，皆道德礼法之事。《周语》云：“以文修之。”韦昭注：“文，礼法也。”一般以文采或广泛之文化说之，远非孔子之原意。故知博与约二者乃《春秋》宣喻表达之手段。史原于《春秋》，必以礼为依归，此礼经一义之真精神，《礼器》所以称之为“礼之大经，礼之大伦”也。

司马温公于《通鉴》中所建立之史理，即以礼为核心。代表其书法之精义，莫如开宗明义一章，论析三家分晋一事，其言曰：

> 天子之职，莫大于礼。礼莫大于分，分莫大于名。何谓礼？纪纲是也。何谓分？君臣是也。何谓名？卿大夫是也。……天子之职，莫大于礼。夫礼，辨贵贱，序亲疏，裁群物，制庶事，非名不著，非器不形……

温公论正名之重要，且认为讲礼是天子之天职，天子失职，由于不能正名分。晋三卿窃权，周王不唯不能诛之，且从而反命之为诸侯，是助长其恶也。《通鉴》一书所以肇始于三家分晋，即为谨名分以立史之鉴戒。温公于此事有礼亡之叹，指出三晋之列于诸侯，非三晋之坏礼，乃周天子自坏之也，先王之礼，于斯尽斩，过在周天子，言之十分沉痛。“谨名分”仅为礼之一端，其恶果竟造成天下以“智力相争雄长”之局面。其对最高统治者责备之切至，不以其位高而有所宽假，洵可谓尽史官之职。孔子作《春秋》为人君说法，使政治家及所谓领袖者知所鉴戒，此即为中国史学之精神所在。

《春秋》一书目的在于耸善抑恶。此说之传统由来已久。西周史官勒铭之史惠鼎云：

> 惠其日就月匜（将），祸化琊（恶）□〔臧〕。

降及楚国申叔时云：“教之《春秋》之耸善抑恶焉。”（《国语·楚语》）以后贾谊《新书·傅职》亦言：“或称《春秋》，而为之耸善抑恶，以革劝焉。”莫不谆谆悬为告诫。足见《春秋》之功用，非全为记录史事而已。以之视为单纯记录史迹之史书，分明过于看其表面，殊不切于实际，而漠视《春秋》之深层意义。

“纲纪”一词，《文子》已言“纪纲四时”。西汉人更恒言之，首推陆贾。匡衡疏谓“孔子论《诗》以《关雎》为始，此纲纪之首，王教之端也”（《史记·外戚世家》）。而刘歆更论纲纪之宇宙义，其《钟律书》云：“玉衡杓建，天之纲也；日月初缠，星之纪也。纲纪之交，以原始造设，合乐用焉；律吕唱和，以育生成化，歌奏用焉。”发挥天文之纲纪以配音乐，律吕赖以形成。（见《汉书·律历志》）又扬雄《法言》亦论纲纪云：“或苦乱，曰：纲纪。曰恶在于纲纪？曰大作纲，小作纪。”（《先知》篇）降及东汉《白虎通》言三纲六纪，云：“何谓纲纪？纲者，张也；纪者，理也。大者为纲，小者为纪，所以张理上下，整齐人道也。”此即引申扬子云之说。礼之文为义理，说见于《礼器》。王莽亦言义理，天凤四年六月，授诸侯茅土于明堂曰：“予制作地理建封五等，考之经艺，合于传记，通于义理，论之思之，至再至三。”可见“义理”一义，汉人皆已习用之，而其原盖本诸礼，非至宋人始楬赏之。

马王堆汉墓出土古逸书有《九主》一篇，据《殷本纪》说，盖伊尹为汤言素王及九主之事，是篇依以立说。《九主》之中所肯定者为能法天地之则之法君，自余八者，为专授之君、劳君、半君、寄主及破邦之主、灭社之主各有其二，通称曰八啇（谪）。啇之言谪，所以责其过也。上代之立言者于人主谴责，不遗余力，敢为犯上不谄之论，《九主》斯篇，尤其翘楚者。文中提出天乏（范）、天纶二义，其言曰：

> 礼数四则：立法天，佐法地，辅臣法四时，民法万物。此谓法则。
> 礼数四则曰天纶……谓天之命四则，四则当□，天纶乃得。

所称礼数四则为天纶，按，“纶者，伦也，作之有伦理也”。（《释名·释采帛》）此与《礼》篇所称“礼之大经，礼之大伦”，其义固无二致。礼必合乎天时，设于地理，大与天同义，天纶正犹大伦也。《九主》篇之思想，循正名之旨，斥人君之失，亦足垂千古之鉴戒，虽文中时渗入法家思想，礼与法固有共通之处，其述礼数四则，亦本诸礼以立论。

史不能离乎礼，礼可以释回邪，增美质，其在人也，如竹箭之有筠，松柏之有心（见《礼记·礼器》），吾华重人学，史记人事，必以礼为纲纪，此温公之历史哲学，以礼字贯串整部历史，其说所以历久而不磨者也。

原为《补资治通鉴资料长编》总序，台北，新文丰出版公司，1995年

殷礼提纲

一、殷代的日祭与《日书》蠡测

诹日之事，由来甚久。而诸国所用之术，各有不同，《史记·日者列传》本亡，司马贞《索隐》深叹无以知诸国之俗，褚先生所补，只是记司马季主一事而已。1975年12月湖北云梦睡虎地出土竹简，乃有《日书》甲、乙种，共257条简，记存18 040字，而乙种诸简，最后一支背面标记“日书”二字，《日书》之用于占候，其名所以能成立而取信于人者以此。其后甘肃天水、安徽阜阳各地陆续有《日书》出土，异时结集成编，诸国异俗，庶几可以明了。

殷代卜日及日祭之记载甚繁，二者间之交互关系错综复杂。诹日以相时日之吉凶，为祭事决定时间当否之先行步骤。卜辞所见日上一字所形成之词汇甚多，排比而观之，其祀事之背景及命名之缘由，约略可考。殷代虽无《日书》之名，而有《日书》之实。本文先论日祭，再及某日诸词汇，为研治契文者开一新渠路，事属草创，仍望方闻君子有以諟正之。

何谓“日祭”？其名见于《国语·周语上》：

> 日祭、月祀、时享、终王。

韦昭注：“日祭于祖考，谓上食也，近汉亦然。”《通典》四七记汉时日四

上食，云：

园中各有寝、便殿。日祭于寝，月祭于庙，时祭于便殿；寝，日四上食；庙，岁二十五祠。

汉世尚行一日四次上食于寝的礼制。《白虎通》二：

王居中央，制御四方
平旦食　　始少阳
昼　食　　始太阳
晡　食　　始少阴
暮　食　　始太阴

把不同时刻进食与四象相配，这即是四次上食的记录。天水放马滩秦简《日书》云：

子，旦吉，安（晏）食吉，日中凶，日失（昳）吉，夕日凶。

分一日为五段，秦简吏篇亦分一日为五段：朝见、晏见、昼见、日虒见、夕见。除去日中之外，其余即为四段，为四上食之时刻。居延汉简所见，有：

蚤食（《新》EPT 六五・三五六）
食（坐）时（《新》EPT 四八・一四七）
餔食（《居》二六五・二 A，四七八・二）
暮食（《新》EPT 五一・六六〇A）

这即四上食的时段。一日之中必有四次上食祭于祖考，恰似伊斯兰教的日行五次礼拜。汉时日祭于寝，较为简单，殷代卜辞，寝字数见，以“寝㞢𢀛岁”一事证之：

庚辰卜，大贞：来丁亥，寇寝，㞢，𢀛岁，羌卅，卯十牛，十二月。（《合集》二二五四八）

庚辰卜，〔大贞〕：来丁亥，〔寇〕寤，业，𤉲岁，羌卅，卯十〔牛〕，十二月。（《合集》三一九）

……亥，其〔寇〕寤……宰，十二月。（《合集》一三五七三）

以上三辞，《合集》分为三个不同时代，细核之，实为同文之例，应属祖甲时期。又言寤于某先王，如：

……寤于小乙，三羌。（《合集》三二一六〇）

……日在八月乙丑，寤〔于〕且乙，翌，弘易……在实。（《合集》三五六七三）

辛巳贞：其刚于且乙寤

弜刚于……（《屯南》一〇五〇）

……亥贞：其刚〔于〕且乙寤（《屯南》二八六五）

以上各辞，皆为祭于寝之例。𤉲岁一条，记其时刻正在餔食之顷。殷代每日之岁祭，大抵分五个阶段，与汉简比较如下：

殷	汉
明岁	蚤食
𣅀岁　䇂岁	食时
㫷岁　𣅀	莫食（巳时）
𤉲岁	餔食
夕岁	暮时（见居延简）

殷人一日间时段之划分，取与汉人对应，朝岁、明岁相当于蚤食，𣅀岁、䇂岁、㫷岁相当于食时及“莫食（巳时）”，𤉲岁为餔食，夕岁即暮食。一日间之食时都行祭祀之岁事，与汉人之四上食约略相似。

《周礼·大宗伯》云：“以肆献祼享先王，以馈食享先王。”《仪礼·特牲馈食礼》为士祭祖祢的仪式，其宗人摈辞云：“某荐岁事，吾子将莅之，敢宿。”又《少牢馈食礼》为卿大夫祭祖之礼，屡次述其命辞云：

孝孙某来日（武威简无日字）丁亥，用荐岁事于皇祖伯某，以某妃

配某氏，以某之某为尸，尚飨。

此类荐岁事的命辞，成为套语，反复使用。郑玄注："荐，进也；近岁时之祭事也。"这类例行的荐岁事，于下文的嘏辞云："使女受禄于天，宜稼于田，眉寿万年，勿替引之。"此即《周礼》六祝二之年祝，《韩非子·显学》篇："今巫祝之祝人曰：使若千秋万岁。"《汉书·武帝纪》建元元年五月诏："其令祠官修山川之祠，为岁事而加礼。"颜注引孟康曰："为农祈也。于此造之，岁以为常，故曰岁事也。"此"岁事"一名，汉人尚沿用之。殷代岁祭在每日上食各阶段举行，想必是荐岁事馈食之礼，为祈福祥、宜稼穑、延年岁之吉祝。在卜辞所见礼仪，一日中的岁事之祝甚为普遍，与汉人之四上食有类似之处，这是日祭之特色。

殷人筮日，有先一日卜者，如：

甲午贞：乙亡囚

乙……丙亡囚（《合集》三四七二四、三四七二五）

有一日或同日诹多日吉否之例，如：

乙卯卜：叀乙日

叀丁日

叀庚日

叀辛日

庚辰贞：叀丁日

庚辰贞：叀辛日

庚辰贞：叀庚日（《合集》三二一九二）

重要之事，必须择日，铸金即其一例：

丁亥卜，大……其铸黄吕（鑪）……乍凡，利。黄叀……（《合集》二九六八七）

王其铸黄吕（鑪），奠盟，叀今日乙未，利。（《英》二五六七）

此即以乙未为吉日之例。其他另见选择“埶”与“夕禕”时刻窔祭，盖以不下雨为吉利。如：

乙丑卜，何贞：王窔埶，叀吉，不叀〔雨〕（《合集》三〇五二八）
贞：王往于夕禕，不冓雨，叀吉（《合集》二七八六二）

卜辞恒见于日上加一字称某日者，其例甚繁，兹列举之，试为解说如次：

吉日谓之福日

丙戌卜……贞：福日于南……告（《合集》一二七四二）

或曰羊（祥日）

叀日羊（祥），又大雨（《合集》三〇〇二二）
䍧（祥）日（《合集》二一〇二一）
䍧（祥）日有启（《合集》二〇三九七）

羊、䍧一字，即祥也，它辞有“弜羊（祥）用三卜”（《合集》二五〇二〇），殷人借“羊”通作“祥”。“异物生为之眚，自外来谓之祥，气相伤谓之沴。”《类篇》有𤖧字，“明也，余章切。”

不吉之日曰媿日

贞：往，不条，媿日（《合集》一四二九三正）

按丘关之釜有𥜽月。《集韵》四十四有：“丑，古作媿。”故媿日可读为丑日。《说文》女部：“𡛦，丑也。”此字从女及鬼头之由，与媿仅是繁简之异。后来日者家有“九丑日”之名。

又有言日：

贞：𠦪妣辛，其言日彡（《合集》二七五四八）

贞：于卜☒日言（《合集》二六八七八）

《易》："小有言，终吉。"言指口舌之事。

其祷告之日曰告日或𠭯日

丙戌卜，穷贞：告日虫拔于上甲，三牛。（《合集》一三三二九）
丙子鼎（贞）：丁㕣，乎告日。（《合集》二〇二四〇）
……岁告日……用于……室，八月。（《合集》二四九四六）
己丑卜，出贞：𠭯日，其𠦃（五十）☒牢。（《合集》二三六一四）
贞：𢦏，𠭯大甲日。（《合集》二七八七五）
叀小乙日遲，王受（又）。（《合集》二七〇九四）
甲子卜……𠭯翌日……于且乙。（《合集》三三九）

《说文》："祷，告事求福也。"《周礼·大祝》："既则祠之以报焉。"疏："求福谓之祷，报赛谓之祠。"《易·否》九四"畴离祉"，马王堆本作"梼罗齿"。畴、梼，借为祷祠之祷。

䰟日

不遘䰟日（《合集》二九七一一、二九七一二）
其遘䰟日（《南地》二四四二）

䰟字从鬼，贝声，与周原卜辞"既䰟"字作𩲡行相吻合，自来学者认为月相四分说之霸，月有死生，始于周人；卜辞已有"䰟日"，可追溯到殷代。

或言"正日"、"日又正"

癸丑卜，又小，卜辛，羊豕。
叀（惟）今日用，小卜辛，羊。
叀豕。
正日，又小卜辛，羊豕。（《合集》二〇三九八）

此为卜牲之事，卜用豕或兼用羊与豕。今日，指癸丑，正日当谓适宜之日。

乙亥……㞢兄戊，正日（《合集》二九〇八）

其正日（《合集》一九三四〇）

贞：弜正日，八月（《合集》二四六三九）

弜正日，八月（《东》一二三六）

贞：弜正日……（《合集》二六〇七二）

𦵯……日又正（《南地》一四三九）

吕雍其戠鼎，乃各，日又正（《合集》三一一一六）

以上诸正字皆作足，与他辞"日正"之为征者不同，《虞书·舜典》"协时月正日"，古有是语。他辞亦言"月（风）又正"。

乙亥卜……日其正（征）于岂。（《合集》二〇五〇七）

卜……日不正（《合集》七六五五）

此殆出征择日，日不征谓不宜出兵。

日吉辰良则称为"日延益"，贞人出之辞见之

日辛卜，出……日延益（《合集》二六八〇二）

丙寅……允……日征……龠……（《合集》一八八〇七）

小㝃（孽）日

卜辞屡见"小㝃"一语（《类纂》，969页），又言"小㝃日"，如下：

……大贞：作丧，小㝃（《合集》二三七一一）

大贞：作丧，小㝃，亡�（《合集》二三七一三）

丙申卜，出贞，作小㝃日，叀奏，八月（《合集》二三七一二、二三七一四）

按《合集》二三七一一、二三七一三语相同，只作小㝃，省去日字，实

应补作小𡆥日。

他辞又云“小𡆥宗”、“小𡆥家（家）”，知“𡆥”字训庶子之孽与孽，小𡆥宗谓庶孽之小支也，𡆥字从㠯即司，为后之反写，由王室取义。他辞或称“龚𡆥”，指龚地之庶孽。小𡆥者谓小孽，《说文》：“禽兽虫蝗之怪谓之蠥。”今作妖孽。《释名・释天》：“蠥，孽也。”孽训忧，指邪气。小𡆥日即谓小忧之日。大之卜辞以乍丧与作孽对言。

其记一日间之时刻者，则有下列各词：

日明

甲申卜，自贞：王令匧人日明侵于𣎆（《合集》二〇一九〇）

日西

于入自日西，𢼄（《合集》二九七一三）

按放马滩秦简十六时刻有日西中、日西下二段时刻。《素问》：“日西而阳气已虚。”郑玄《戒子书》云：“日西方暮，其可图乎?”日西一词可追溯至殷。

食日

自旦至食日不雨
食日至中日不雨（《南地》四二）

食日兼指夙食及晏食。

昃日

……于昃日（《合集》一一七二八反）

《易・离卦》：“日昃之离。”睡虎地秦简称昳时（八六四）。

日𢁘（偃）

甲子卜，王𢁘卜，兹用，日𢁘。（《合集》二五〇一五）

日𢁘即日偃，义与㬫相类。

其记时之先后者：

先日

贞：妣庚岁，叀觱彡，先日（《合集》二三三二六、二三三六〇）
庚寅卜，行贞：兄庚岁，先日（《合集》二三四八七）

按《淮南子》"……先日至十五日。"《书·盘庚》："自今至于后日。"有后日必有先日。

㝵（复）日

……丑卜，其㝵（复）日（《合集》三四一一九）
……其㝵日，丁，弗作（《合集》三四四四五）

他辞云："弜㝵戠。"（《合集》三四四四五）㝵字可释复。《易·复卦》："七日来复，利有攸往。"未知与此复日有关涉否？汉简有复日，如："十八日庚午定、反支、复……廿九日甲申，建、复。"（《敦煌汉简》一九六八 A）"十日癸巳执、全复。"（同上一九六八 B）《协纪辨方书》五引《历例》云："复日者，正、七月甲、庚，二、八月乙、辛，四、十月丙、壬，五、十一月丁、癸，三、九、六、十二月戊、己日也。"

卜辞云复日，可以汉代之复日说之。另详拙作《记建兴廿八年松人解除简——汉"五龙相拘绞"说》。

衣（卒）日　大衣（卒）日

……未卜，大……衣（卒）日……不……雨（《合集》二四七二九）
……于大衩日彭（《南地》三六七六）
于日衩彭（《南地》二三六六）

卜辞衣事当读为卒事（卒字用李学勤说），包山简作琴（简一九八），“聿琴戠”，或读“尽卒岁”。此卒日及大卒日亦当读为卒。大卒日殆指岁尽日。曾宪通读包山简之琴岁为易岁，然于卜辞之大衩日，将如何解释，仍有待于寻绎也。

峀（市）日

贞：于乙日峀酉，王受又。（《合集》二七二〇二）
☑寅卜，今峀日。（《合集》三〇六四五）
今日丁市日，王其过，亡𢦏。
于翌日峀（市）……乃又𠬝，王受又（祐）。（《合集》二七六四一）

按秦简日昳作日失（放马滩乙七九），亦作日则，即侧（秦简一一二八），亦作昳时（秦简八六四），又作市日（秦简七九七反）、下市中（秦简乙一〇五一）或莫市（秦简七九六反）。市日即日昃之时，卜辞之峀字，即秦简之市日。以兮甲盘“即次即𫩏（市）”证之，字从止兮，此从止示，兮、示同音。释市是也。

其与祭祀有关而含义不太明了者，有下列各词：

既日

于日既，叀羊（祥）（《合集》二九七〇九）
王无灾，大既日（《合集》二九七〇六）
既日彭。（《合集》二九七〇四、二九七〇五）

既日，吉。（《合集》二九七〇八）

乙亥卜，其皋年于大示，既日，此（祟）有雨（《南地》二三五九）

既训馈食，似即为飨。

各（佫）日

……卲各日，王受又（《合集》二九八〇二）

王其又……己叀〔卲〕各日彭，王受又（《南地》二四八三）

叀卲……各日彭（《怀》一三八六）

兄辛岁，叀卲各于日，攺（《合集》二七六二五）

兄辛岁，于凶日，乃攺（《合集》二七六二七）

观上列诸辞，或言“各于日，攺”，则各字乃用作动词。与《尧典》“格于艺祖，用特”文例相同，各当读为格或佫。

卲日

庚子……贞：其……卲日（《英》二二六四）

他辞言“卲各于日”或“卲各日”，此条言“卲日”，或卲字下有省文。卲字惯例施于动词之前，如“衣卲彡”（《甲》二七六九）、“叀卲卯”（《合集》三〇六九三）、“卲戠至于父丁尊，其鬳”（《南地》一〇九〇），卲似用作副词，可读作忒或式，如式号式呼之式。忒又训差。《洪范》：“占用二，衍忒。”卲日或谓忒日，仅有一条，未敢断定。

上举诸词语，均与日有关，足征殷人词汇之丰富。对于日之吉凶，已有若干专用之日名以示区别，福日、正日、祥日、日延益之为吉日，叀（丑）日、小㲋（蠿）日之为凶日，已可质言。若后代之忌疾日（汉代刚卯：“疾日刚卯。”《左传·昭公九年》：“辰在子卯谓之疾日。”故子卯不乐）以及剽日、杀日、四废日（见秦简）则尚未见。殷代虽无《日书》之记录，而于日辰之吉凶及祈祭祷告诸手续，至为繁赜，凌杂米盐，开秦汉以来《日书》之先路。《通典》四七：“殷制七庙，周制七庙一坛一墠，皆月祭之。远庙为祧，有二

祧，享尝乃止。去祧为坛，去坛为墠，坛、墠有祷焉。”按封土为坛，除地为墠。殷代之𥁕日，均施于先王之庙，如𥁕于且乙、大甲、小乙之记录，此则与周制祷于远祖之祧又不同焉。

《尚书·洪范》：“五纪：岁、月、日、星辰、历数。”《左传·昭公七年》，士文伯（伯瑕）对晋侯谈及岁、时、日、月、星、辰之六物，又答“何谓辰”云：“日月之会是谓辰，故以配日。”所谓“配日”，即指取十干以配十二辰，《史记·律书》谓为十母十二子，以构成六十甲子。自殷卜辞出土极完整之六十甲子表（如《燕大卜辞》即其一例），得知殷人之日常生活逐日明记干支，以辰配日，由来远矣。《世本》及《吕览·勿躬》称“大挠作甲子”，又《尊师》云“黄帝师大挠”，太史公云：“黄帝考定星历，建立五行，起消息。”十日与十二辰之命名与结合，构成六十甲子组合之体系，用以记时，殷以前料必经过一漫长时间之酝酿、改进，方有殷人此种成就，其详细已不可考知。一般推测干支文字之构成，汉代有三种不同之说，一为《史记·历书》之声训说，一为《说文》之五行家之五龙说，一为《太一经》望形立训之人身说（如以人头空为甲，丁象人心之类）。西方学人论字母之产生及排列，亦有用人身为比况之例，中外习俗，偶有相同者，已不可究诘矣。

补记

《汉书·韦贤传》云：

> 初，高祖时，令诸侯王都皆立太上皇庙。至惠帝尊高帝庙为太祖庙，景帝尊孝文庙为太宗庙；行所尝幸郡国，各立太祖、太宗庙。至宣帝本始二年，复尊孝武庙为世宗庙，行所巡狩亦立焉。凡祖宗庙在郡国六十八，合百六十七所。而京师自高祖下至宣帝与太上皇，悼皇考各自居陵旁立庙，并为百七十六。又园中各有寝、便殿，日祭于寝，月祭于庙，时祭于便殿。寝，日四上食；庙，岁二十五祠；便殿，岁四祠，又月一游衣冠，而昭灵后（高祖母）……戾太子、戾后各有寝园，与诸帝合凡三十所。一岁祠上食二万四千四百五十五，用卫士四万五千一百二十九人，祝、宰、乐人万二千一百四十七人，养牺牲卒不在数中。

此一庞大的祭祀次数和消费人力，十分惊人。诸帝、后各有寝园，每日四次上食于寝，故一岁上食共二万四千多次。这是西汉日祭的情形。殷代的

日祭，可推想而知。

清代金鹗《求古录》有《日祭月祀辨》引朱子云："《国语》有日祭之文，是主复寝，犹日上食。"此朱子以《国语》日祭为即下室之馈食也。金氏谓不得谓之祭，下室之馈乃为丧礼，天子、庶人皆同。因谓《国语》日祭，自是祭于宗庙者。不知日祭不必于庙，而实祭于寝园，汉代亦然。金氏如读《韦贤传》，即可了然矣。韦昭注引汉制以说《国语》之日祭，今证之殷礼，事正吻合。前论未及此，更为申证如上。且知唐代杜佑之说，即本诸《汉书·韦贤传》。

二、卜辞"㲉门，不往，侌"解

《甲骨文合集》二〇七七〇云："癸……賁……自入至𩁹（㲉）门，不往，侌（阴），十一月。"又二〇七七一："戊寅阴不?"

另一条云："贞今福于㲉闢□。"（《合集》一五八四四）

㲉字增方旁，与地名之㲉，亦有从方从亥者，同为一字。㲉门，犹磬门也。闢即扉，与门同，足证磬门与磬扉为一义。而𩁹之为㲉字，亦可以论定。此字上面是悬物状，非从雨字。磬门者，悬编磬之门。古之乐悬，国君于四门皆悬钟、磬，谓之宫悬，在东方曰笙磬，西方曰颂磬。

侌字读为阴，众所共识。异体又作酓，从今从酉从云（旬），借饮为阴。《合集》二八五三七："……戊王其田不冓雨……翌日戊酓。"是其例。余疑"磬门，不往，阴"乃示阴厌之卜。



二〇七七〇



一五八四四

现存礼经《仪礼》十七篇原是士礼。礼经所言祭事，乃为士祭。其《特

牲馈食礼》、《少牢馈食礼》及《士虞礼》皆阴厌之后迎尸入室，行馈食之礼。按之祭例，凡正祭于室，宾尸则于堂。宾尸即天子、诸侯之绎祭，绎祭宾尸，于祭之明日行之。

《仪礼·有司彻》郑（玄）目录云："上大夫既祭宾尸于堂之礼，天子、诸侯之祭，明日而绎。"

宋陈祥道《礼书》云：绎必于明日。《春秋》书"辛巳有事于大庙，壬午犹绎"。清凌廷堪《礼经释例》十："此说正祭及绎祭、宾尸最分明。盖正祭以神事尸，绎祭与宾尸则以宾客之礼事尸也。天子、诸侯《绎祭》篇亡不可考，惟上大夫宾尸礼存耳。"

按殷墟卜辞所记多为王宾彡日之礼，其言"王宾"者无虑百数，盖当日以宾客之礼事尸故也。《礼记·曲礼》孔疏："天子祭天地、社稷、山川、四方百物及七祀之属，皆有尸也。"殷、周祭必有尸，近贤囿于成见，每讳言尸，故所论辄多扞格；今知王宾即宾尸之义，卜辞所记彡日，正可补古天子《绎祭》之亡篇，惜论殷史者尚未措意及此，驯致殷祭礼之体系未克建立，不能获正确之认识。《诗经·周颂·丝衣》郑笺："天子、诸侯曰绎，以祭之明日。卿大夫曰宾尸，与宾同日。"胡培翚曰："此云天子、诸侯明日而绎，则卿大夫宾尸即正祭之日行之可知。"殷室之礼，为天子之祭，当是祭之明日为绎。与正祭不同，故凡言彡，其下系以祭名者，彡为肜日之绎可知矣。

盖言祭祀须先明正祭与又祭（绎）之别，正祭复可分直祭及索祭。《礼记·郊特牲》："直祭祝于主（室），索祭祝于祊。"正祭视被祭之对象为神，绎祭则视之如宾，虽有尸作为被祭之神明及祖先之代表人，而礼之隆、杀不同。正祭于室，绎祭于堂，室为阴处，于此饫神谓之阴厌。郑玄在《周礼·司尊彝》有长篇注语，论"正祭"之事，故欲论祭事，当先辨阴厌与阳厌之异，及正祭、又祭之分。

《合集》三〇二八四云：

> 于阜西畣，王弗〔每〕（悔）。
>
> 于庍（厅）门𧶜（塾）畣，王弗每（悔）。
>
> ……𧶜……王弗〔每〕（悔）。

又三〇二八五：

于宰（厅）门嚮，歙（阴），王弗每（悔）。

此二条俱有嚮字，裘锡圭释塾[1]。《尔雅》："门侧之堂谓之塾。"古者一门凡四塾，《诗·周颂·丝衣》：

丝衣其紑，载弁俅俅，自堂徂基，自羊徂牛。

《毛传》："丝衣，绎宾尸也。"高子曰："灵星之尸也。"《丝衣》是描写绎宾尸之诗句。卜辞云：

己巳卜其启，㝛西户，兄（祝）于〔妣辛〕。
弜兄（祝）。
亩豕，亩羊（《合集》三〇二九四）
己巳卜其启，宰（厅）西户，兄（祝）于妣辛，吉。（《合集》二七五五五）

以上二辞正为一事。郑玄注："基，门塾之基。自羊徂牛，言先小后大也……绎礼轻，使士升门堂，视壶濯及笾豆之属。降在于基，告濯具，又视牲从羊之牛，反告充已，乃举鼎鼏告絜，礼之次也。"绎是明日又祭，其礼比正祭为轻。上引卜辞俱有歙字，一云"于自（阜）西歙"，裘君读作自，谓假为脽，借作壂；然细审其字明作自而非𠂤；姚孝遂释阜是也。字应是"阜"，阜可读为府，《广雅·释宫》："府，舍也。"又《释诂》："府，聚也。"又其二条云："于厅门塾歙"，"其启厅，西户"，门塾即"自堂徂"门塾之基之门塾。歙，又可借为饮，指饫酒之事。而必饮于阜（府）西及门塾之西与西户者，西为日入之处，门、舍之西即所谓奥，即牖下也，为室中幽隐之处，奠必于此。故《诗·采苹》云："于以奠之，宗室牖下。"

《仪礼·少牢馈食礼》：司宫筵于奥。
《仪礼·士丧礼》：设于奥东面。

---

① 参见《释殷墟卜辞中与建筑有关的两个词——"门塾"与"𠂤"》，见《出土文献研究续集》，1989。

《尔雅·释宫》:“西南隅谓之奥,西北隅谓之屋漏,东北隅谓之宧,东南隅谓之窔。”《说文》宀部:“㝔,宛也。室之西南隅,从宀𢇛声。”即用《尔雅》说。《礼记·郊特牲》云:

> 尸谡,而改馔为幽暗,庶其飨之。

陈祥道《礼书》云:

> 夫尸以象神也,厌以饫神也。殇之有厌,为无尸也;正祭有厌,为尸不存也。阴厌尊有玄酒,阳厌纳一尊而已。阴厌备鼎俎,阳厌俎择三个而已。适(嫡)殇阴厌,其礼详;庶殇阳厌,其礼略也。

胡培翚说“此数语取郑注未发之义引而申之,盖有孔(颖达)、贾(公彦)所不及者矣。”

案正祭有厌,所以饫神。厌而分阴、阳,义有隆、杀,大抵阴厌隆而阳厌杀,《仪礼·有司彻》:

> 卒养,有司宫彻馈馔于室中西北隅,南面如馈之……纳一尊于室中……

郑玄注:

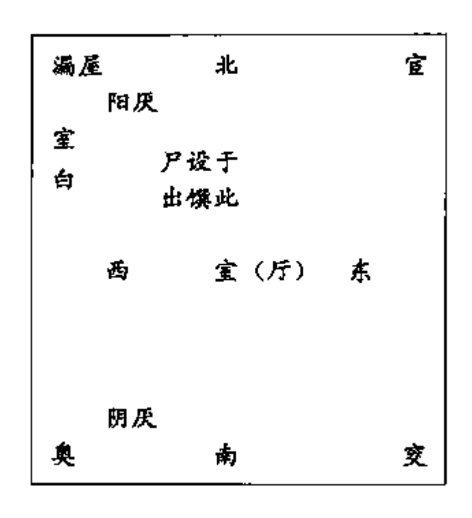
> ……比于尸谡(起),改馔于当室之白,孝子不知神之所在,庶其飨之于此,所以为厌饫……
>
> 阳厌,杀,无玄酒。

此为汉人以阳厌之礼较杀之说。凌廷堪云:“凡尸既出室之后,改馔于西北隅,谓之阳厌。”(《礼经释例》)

《仪礼·有司彻》郑注云:

> 卿大夫既祭而宾尸,礼崇也。宾尸不设馔西北隅,以此荐俎之陈,有祭象,而亦足以厌饫神。天子、诸侯明日祭于祊而绎。

是宾尸之礼不设馔于西北隅，即不为阳厌，阳厌，礼杀，正祭馔于奥，乃在西南隅。附图如下：



《论语·八佾》："王孙贾问曰：与其媚于奥，宁媚于灶，何谓也？"（《广雅·释宫》："寤谓之灶。"《仓颉》篇以为楚人语。）《类篇》穴部："寤，《博雅》：灶也。"又宀部："宧，盈之切。《说文》：养也。室之东北隅，食所居。李巡曰：东北阳气始起，育养万物。"宧为东北受阳光之处，是则为"室之白"者。古人所以媚于奥者，即谓"阴厌"，其礼较隆，是矣。

宋人言："正祭有厌，为尸之不存也。"凡言厌是无尸之祭，而厌有阴厌、阳厌之殊。《礼记·祭法》郑玄注："祭于奥谓之阴厌；室之白谓之阳厌。"阴厌指无阳光之处，即"奥"是也，为尸未入室之前，先设馔于奥。阳厌则当室有阳光处致祭。《礼记·曾子问》云："摄主不厌祭。"郑注："厌，厌饫神也。"厌亦训饫，字《国语》本作饫。《国语·晋语》："绎不尽饫而退。"韦昭注："立曰饫，坐曰宴。"《国语·周语》："余一人敢设饫禘焉。"是又称曰饫禘。大抵饮酒之礼，立成于堂者曰饫，跣而上坐者曰宴。《诗·常棣》："傧尔笾豆，饮酒之饫。"郑笺："饫，私也，不脱屦升堂谓之饫。"《说文》："饫，燕食也。"礼正祭、绎祭均有饫酒享神之举，此即所谓"厌"也。

《包山楚简》二一九："畝为害缠孋遫晋之厌，一豭於墬室。"此厌字即训饫神，墬室指阴暗处。

次论正祭与又祭之别，主要在正祭必索神于庙门之内，故云"祊以接神"，祊即卜辞习见之作□形，有误释为丁者，故于义难通。绎祭在明日，为又祭，故不索神，先扫堂而及于基。《诗》云"绎以接尸"，故《毛诗·丝衣》疏云："祊（□）是接神之名，绎是接尸之称。"一接神而一接尸，此其别也。

埽堂且设筵，且必选侑以迎尸，事见《仪礼·有司彻》。祭之重要角色有祝，有侑。侑于又祭，王宾时更见重要，由于侑为助祭者，负责迎尸，担任侑者必经选出，《仪礼》记侑之职甚详，可参看。

王室举行祭事时，执伎之人物为巫、史及四辅。四辅者，卜、筮、瞽、侑，王前巫后史，卜、筮、瞽、侑在其左右，有如下图：

	巫	
瞽		卜(人)
	王	
侑（助祭）		筮(人)
	史	

侑是助祭之主角，而于绎祭时担任迎尸，更显出其重要。

（1）侑为官名，与祝、史分掌；祝是诵赞者，史是作辞者。

（2）侑指助祭之事。

（3）侑指侑币与侑食。

《礼器》云："周坐尸，诏、侑武方。殷坐尸，周旅酬六尸。"按武方读为无方（常），言无定。诏，告语，侑则劝食。有侑相。曾子曰："《周礼》其犹醵与。"周天子七庙举行大祫祭时，六庙之主合食于太祖之庙，庙各有尸，六庙之尸与太祖酬，互相劝酒，是为七尸，故曾子谓犹聚饯之醵。

助祭之官亦有摈相、摈诏。《礼记·檀弓下》："子游摈由左。"郑注："摈相，侑丧礼者。"丧礼废亡，时人以为此仪当如诏辞，而皆由右相是善，子游正之。《孝经》说曰："以身摈侑。"《礼器》："故礼有摈诏，谓司仪乐有相步，温之至也。"（指乐工扶导者）

次辨正祭与又祭二者之别，兹据《礼经》、《左传》、《国语》及《礼经释例》，如次：

正祭，又称直祭	又祭，即绎，祭之明日又祭，即肜日。
于室	于堂
以神事尸	以宾礼事尸
有祝	选侑（侑为祭之助手）

阴厌	阳厌
先荐后献	先献后荐
为祊（□）在正日	绎在明日
祊（□）必先索神于庙门之内	绎不索神，故先扫堂而及于基
祊（□）以接神	绎以接尸
牲体进下	牲体进腠
鱼缩载	鱼横载
尸酢于献祝之前	尸酢于献侑之后

陈祥道《礼书》云："正祭有厌，为尸不存也。"被以为正祭之阴厌无尸。但《仪礼·有司彻》详记阴厌迎尸入室行馈食之礼。

卜辞云：

……于既 父丁，翌日、劦日、乡日、王乃宾。（《合集》三二七一四）
乡（飨），翌日、劦、乡日，王弗每（悔）。（《续存》上一八三六）

上辞明记"王乃宾"，即以宾礼祀神为翌、劦、乡之祭。

凌廷堪云："盖祭礼则以宾客之礼事其先，如尸入饭，犹宾客之食礼也。率食献尸，犹宾客之燕礼也……阴厌，其宾客之飨礼欤?"证以上辞，凌说可信。故《穀梁传》云："绎者，祭之明日享宾也。"

绎祭于卜辞谓之为彡，字亦作䏊。有关诸辞详见《类纂》1285～1290 页，至为繁赜，凡百数十条。《尚书》有《高宗肜日》篇。肜字不见于许书，有待深入研究，今不细论。

三、册祝考——论工典及有关问题

《周礼》大祝掌天祝之辞以事鬼神示，祈福祥，求永贞。六祝为顺祝、年祝、吉祝、化祝、瑞祝、筴祝。郑注"筴"祝，远罪疾也。孙诒让《正义》：筴正字当作册，《独断》作策，筴即策之俗。筴祝益多文辞，必书于简策以告神，故特以筴为名。《书·金縢》，周公为武王祷疾，云"史乃册祝曰"。《鲁世家》册作策，谓简书也，此远疾之筴祝也。《周本纪》说武王克殷祭社，使尹佚筴祝，告受命，然则筴祝，不徒远罪疾也。又小祝云：掌山祭祀，将事侯

禳祷祠之祝号，以祈福祥，顺丰年，逆时雨，宁风旱，弥裁兵，远罪疾。“大祝、六祝之化祝，先郑（众）注云化祝，弭筴兵也，郊特牲：祭有祈焉，有报焉，有内辟焉。郑注云辟读为弭，谓弭灾兵，远罪疾也。”大祝、小祝所掌大同小异，册祝亦施用于弭灾兵。义同于“辟”。筴字本应作册，征之殷卜辞，正作册祝：

册祝（《合集》三〇六四八、《小屯》甲七四三）
祝其册（《合集》三二三二七）
卜桒（拜）祝册……毓（后）祖乙叀牡（《屯》二四五九）

可以证之。屈万里云“册祝当与《金滕》册祝同义，谓作册以祝告于神也”，卜辞所见，册与典二字每每互用，如再册亦作再典。册伐亦作𠕋伐，即典伐。

☒申卜☒贞疾……爯𠕋（七四一四）
壬申，卜殷贞：……囚爯𠕋乎比。（七四二二）
𠕋伐召方，受又（三三〇二〇，二见）
贞：王比……或𠕋伐召方，受又。

册至亦作典至。

叀𠕋至（三〇六五七、三〇六五八）

祝字有从册者：

己巳卜穷贞：𠂤年，丁𠕋用（一〇一四八）

有册曹叠用者：

口戌卜殷：沚戠爯册，曹土〔方〕（《粹》一〇九八）
册曹舌……王比我受〔右〕（六一六六）
……大贞，多君……册曹隹……月（二四一三三）

𠦪㽙𢀛羌方王……（二七九八五）

贞，帚相䎽册𡧊（二八二四）

卜辞记对方国，每行册告，𣥅𢦏𠕋册、𠕋𢀛方之纪录甚多。略举一二例：

乙丑，王卜贞：今𡆥巫九𠳋。余亡𫖓。𢓊告侯田（甸）册、𠭰方、羌方、羞方、庚方，余其比侯田，𢦏戋四邦方（三六五二三反）

乎比臣𣥅㞢䎽卅邑（二六九六）

䎽盂方……（三四五一二五、三六五一二、三六五二三）

或言呼祝曰。

乙丑王贞：启，乎祝曰：盂方𫹭人……其出，伐𫸩𠂤，高，其令东途于……高弗悔，不𠷎𢦔。王𡆥曰……（三六五一八）

第三期贞人贵及狄有册危方美事。

卜狄……危方美……䎽于……若（二八〇八八）

丁未卜贵贞，危方䎽萑新家，今秋王其比（二八〇〇一）

周原刻辞记𠕋周方伯事。

……其王𠨘帝……𢀛䎽周方白（《周》H11：82）

贞：王其𠭯又大甲，䎽周方白盨（《周》H11：84）

此类册方之举，均属册祝，不少与征伐有关。

丙午贞：酓𠃌（夷）册祝。（三二二八五）

此𠃌字如指夷方，则此条册祝必与征夷方事相涉。

卜贞，旬亡𡆥，王𡆥曰：弘〔吉〕甲辰，𩓡祖甲，王来正盂方。（三六

五一六）

……弘吉，在三月甲申，祭小甲。……隹王来正盂方白炎（三六五〇九）

以上二事为征盂方者，有昚祖甲、祭小甲之举，知所谓“周祭者”，亦于出征时举行之。

见于卜辞者，《类纂》所收共十二条。其字多作𠷎。与他辞𠷎𠷎字形无异。殷礼“工典”一词，向来学人，采用于老之说，读作贡典，指祭祀时献其典册，以致祝告之词。以工字为动词，故读作贡。窃谓工乃名词，犹工祝之工。《仪礼》：

尸执以命祝，以嘏于主人曰……

皇尸命工祝……承致多福无疆。

郑玄注“工”官也。卜辞所见之工典是主词，当一为官名，因《诗·楚茨》：“工祝致告。”《楚辞·招魂》：“工祝招君。”工典下文诸动作都是祭名。兹录其辞如次：

甲类，附记地名者：

癸未卜，王在丰贞：〔旬〕亡𡆥，在六月。甲申，口工典其彭彡。（《合集》二四三八七）

癸丑卜，在𦎫（黾）贞：王旬亡畎，在十月。甲寅，工典其彭彡。（《合集》三八三〇六）

〔癸〕亥王卜，贞：旬亡畎。……一月。甲子彭、妹。工典其……𠷎𠂤，王正（征）尸〔夷方〕（《合集》三六四八九）

此类工典祭事不在京畿举行，而著明王在某地贞，且有出征之役，在某戍所，如上举第三条记“工典其……𠷎𠂤，王征夷方”，其为与征伐册告有关事务，十分明显。周礼册祝所以远罪疾，弭灾兵，施于军事行动，故出征时必有册祝之举。上引工典正用于出征时之册告、册祝。

其言王在丰贞，在黾贞，此二地地望均可考出：

丰即丰水。诗“丰水东注”。郑玄笺：丰邑在丰水之西，镐京在丰水之

东。武丁卜辞丰地屡见。

贞勿往〔于〕丰（八二六二反）

……〔㞢〕来……乎告曰：丰。七月（七一五一）

癸未卜永贞……七月乙丑𢀛㚔（友）化，乎告曰：𢀛方征于我奠丰（六〇六八韩国大骨片）

丰示二屯，亘。（九九三八）

又有帚丰等。此丰地在渭河流域。《汉书·地理志》，丰水出东南，北过上林苑入渭。《说文》：酆，周文王所都，在京兆杜陵西南。《三辅决录》：丰、镐相去二十五里。（《郡国志》刘昭注引）竹园沟伯格墓出土有丰公鼎。陕西出瓦书云："取杜在鄷丘到于潏水。"周设都于丰，即沿殷之丰地。

黾即沔。《集韵·上声》二十八獮："渑、黾一字，渑池县名，或作黾，通作沔。"《说文》：沔水出武都沮县东狼谷东南入江。

另有二辞，一记在𣿅贞，一在陪卫贞，文云：

丁亥卜，在𣿅師贞，韦自寮妹……〔其〕又宦。主其今宦，不悔，克（𢦏）王令韦自寮弜改。亡宦，王其呼宦于京自（师）又𣁋，若（三六九〇〇）

丁亥卜，在陪卫，酌、邑戎𣁋𣁋，又𠦪（奏）方豚。今秋，王其使。（二八〇〇九）

𣿅是拜泉之合文，读为百泉，《诗·大雅·公刘》："逝彼百泉。"与溥泉并列。泾水即源于百泉。《汉书·地理志》安定郡朝那县。《通典》谓："诗之百泉，在汉为朝那县。盖隋改名为百泉县，属平凉。"朱右曾《诗地理征》："玉泉县南三里为梢泉。自高山涌出，县北为白马泉，会流为一水，亦名汃水。"即《说文》邑部豳地之汃。以𣿅当百泉，见于《公刘》之诗，似无不可。至于陪地待考。

"妹……又宦"者，大盂鼎："女妹辰有大㞋（服）。"辰读为农，《广雅·释诂》："农，勉也。"此二条均书"又𣁋"、"𣁋𣁋"，以证工典之为工册、工𣁋，均可讲通。班《志》："朝那县有端旬祠十五所，胡巫祝。"未详所指。而胡巫祝者，其地为昆夷旧壤，故有胡巫。"祝"则其地自殷以来，屡有册祝之事，

正可于卜辞征之。

乙类，在其字下单言某一祭名，或复言两种祭名：

（一）单言一祭名者

癸巳卜泳贞：王旬亡畎，在六月。甲午，工典（册）其奴。

癸未王卜贞，旬亡畎。王𠀠曰：吉，在八月甲申、工典其奴（三七八六七）（《珠》二四四）

癸卯王卜〔贞〕：旬亡畎。王〔𠀠〕曰吉。在五（月）。甲辰，工典其彭（三五四二二）

……贞……王𠀠〔曰〕：在五月，☐典其彭。（《英》二六〇五）（册）

癸卯卜贞：王旬亡畎，在六月乙巳，工典其藿（三八三一〇）

癸亥……甲子☐典其雀（三四三九八）

亩雀，册用，王受又（三〇六八四）

癸亥卜𠂤贞：王旬亡〔畎〕，在十月。甲子，工典（册）其妹。（三八三〇五）

癸酉王卜贞：旬亡畎。王𠀠曰：吉，在十月又一。甲戌妹，工典（册）其賈（苎），隹王三祀。（三七八四〇）

癸丑卜贞王旬亡畎，在六月，甲寅，工典其羽。（《怀》一八〇五）

（二）复言二祭名者

癸卯王卜贞：旬亡畎，在九月。甲辰，工典（册）其奴，其羽（翌）（三五三九九＝《续存》上二六五二）

癸巳王卜贞，旬亡畎，王𠀠曰大吉，在五月。甲午，工典（册）其彭、奴（《英》二六〇五）

癸未王卜贞，旬亡畎，王𠀠曰吉，在月又一。甲申，苎彭上甲

从上引各辞，审其辞例，其字以下，为动词，则工典自应为主语。析其行文惯例，有三点可以注意：

（一）其奴，其彭，其羽，其藿（灌），其下一字必为祀事之名。

（二）以上引诸例衡之，其妹，其苎当然亦是祭名。

（三）复用祭名，如其彭、奴，以是为例，则他辞之“彭彡”或“彭妹”

亦然。

妹亦是祀事之一，如常玉芝之说是也。

此诸祭名，过去谈周祭诸家皆曾论及，常玉芝在《商代周祭研究》一书论之已详，唯𣪘、妹、𦬊诸义，从来未有详细考证者。余过去略有引述，非确切之谊。兹重申论之。

（一）彡与灌

先从"彡彡"讲起，彡字一般释为酒，卜辞自有酉字，以酉为酒。金文有"彡尊"，以彡与彡联词文例常见，如"彡彡自上甲"（《怀》三二）、"隹彡彡用"（《合集》四五一）、"彡彡有事"（九七，二一七九六）。加彡字于彡之前后者，彡自是肜日之肜。许书舟部有彤，舟行也，不见从月。此字唐写本《玉篇》作肜，余弓切，引《尔雅》云祭也。《释天》云复曰复胙，殷曰肜，周曰绎。契文彡字无虑数百见。肜日之肜，《诗·丝衣》郑笺作融，示明日又祭，融融不绝。卜辞有一条云：

于郘彡父丁，羽日、劦日、彡日，王乃宾。（三〇七一四）

羽日、劦日、彡日三者并见于一辞，表示是日之肜祭乃大合祭兼行羽舞，最为特例，彡字形又作彡，叠两彡形（《类纂》一二八八～一二九〇为彡字，亦作肜）。彡与绎、融同音，绎谓连续不绝，形容音乐之余音不断，谓之"绎如也"，《论语·八佾》取义相同。《白虎通》云昨日祭之恐礼有不备，故复也。解说何以要祭之及明日又祭之理由，甚为有趣。①

彡字从彡从酉，取义于绎酒，《说文》：莤，绎酒也。故彡字可视作莤，《左传·僖公四年》："无以莤酒。"亦假作缩。凡祼圭而灌鬯，是为莤，像神饮之，是为祼之礼，故工典其彡，他辞亦称"工典其蓳"，蓳即灌。《书·洛诰》："王宾，杀禋，咸格，王入太室祼。"《论语·八佾》："禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。"灌与祼同。灌酒所以迎神。

宗庙之祭，始于祼神，次荐牲，次荐熟。灌是初祭，酒以迎神之莅临，是为始事。荐牲为献俎；荐熟曰肆。郑注："肆者，进所解牲体，谓荐熟时也。"卜辞肆字作𦘦。

① 参见周聪俊：《祼礼考辨》，6页金祥恒释，见《中国文字》，第24册。

（二）𠬝

工典其𠬝（《前编》三，常书图二三），他辞每言“𠬝自”（如三五四三七），𠬝，陈梦家释幼，其义未详。余谓字从幺从又，乃胤字之省形，《说文》肉部胤，子孙相承续也，从肉从八，幺亦象重累也。胤古文胤。按甲骨文省去肉旁，但作幺与又会意。

𠬝读为酳。《仪礼·特牲馈食礼》：“初献……升酌酳尸。”郑注：“酳犹衍也，是献尸也。”又云：“卒食，主人降洗爵，宰赞一爵。主人升酌，酳上餕，上餕并受爵，主人答拜。酳下，餕亦如之，主人拜，祝曰酳，有与也，如初仪。”酳用爵，执爵百酳，殷人重酒器之爵，出土甚多，为𠬝酌之器。𠬝即酳字。《类篇》：酳，士刃切。即漱酒也。又假借作衍，《诗·伐木》“酾酒有衍”，衍即是酳。《礼记·曾子问》：“尸人，三饭不侑（劝也），酳不酢而已矣。”指尸以酒漱口，不必回敬（酢）主人。《周礼》尊彝条郑玄注屡屡引“酳”字为说。《仪礼》郑注：古文酳为酌（酌），《广雅·释言》：“酌，漱也。”《汉书·贾山传》颜注：“酳者，少之饮酒，谓食已为荡口也。”是酳亦通作酌。谓漱酒是也。卜辞所谓彡𠬝即谓彡酳，言初献酾酒以酳尸。

（三）冄与妹

卜辞：冄祭上甲（明义士七八九）。……在月又一甲中冄彡祭上甲（三七八四〇＝《续》一，五，一一）

王室冄、亡尤（《前》六，六一，一）

甲辰卜贞：王室冄，衣，亡尤（《合集》三五八五九）

冃字从冃或月，冃即《说文》训“重覆”读作“莓”之冃，蒙覆之冡字从之。卜辞地名之羌方即从冄从儿。羌方即《禹贡》蔡蒙之蒙。工典其冄可读为其蒙，蒙指阴暗地方，即所谓“奥”也。《论语·八佾》王孙贾曰与其媚于奥，宁媚于灶。《仪礼》中之《特牲馈食礼》、《少牢馈食礼》、《士虞礼》郑玄注《礼记》祭法云“奥谓之阴厌”。相反，室之白处谓之阳厌。皆指阴厌迎尸入室，以行馈食之礼。阴厌指无阳光之处，即所谓奥也，为尸未人室前，设馔于奥。《礼记·曾子问》云：“摄主不厌祭。”郑注：“厌，厌饫神也。”厌亦训饫。字本作饫。《晋语》：“绎不尽饫而退。”韦昭注：“立曰饫，坐曰宴。”

《周语》："余一人敢设饫禘焉。"又称曰"饫禘"。大抵饮酒之礼，立成于堂上曰饫，跣而上坐者曰宴，《诗·常棣》："傧尔笾豆，饮酒之饫。"郑笺："不脱屦升堂谓之饫。"《说文》："饫，燕食也。"引诗"饮酒之饫"。按礼正祭、绎酒均有饫酒以享神，即所谓"厌"也。卜辞又言，"工典其妹"妹读为昧，如昧爽之作妹爽。妹、苢（蒙）音义均同，凡言蒙祭者即谓尸未入家之前，奠于阴奥之所，设馔于奥，是为阴厌。

郝敬曰："尸未入，神先降，故有阴厌；尸既出，神未散，故有阳厌。"论祭事必辨阴、阳厌。宋陈祥道《礼书》云正祭有厌，为尸不存也。凡言厌是未有尸之祭，而厌复有阴厌、阳厌之异。殷礼想不能例外，殷人尤重彡之绎祭，其特言苢祭上甲者，盖指尸未入室前之奠。既言"妹，工典其苢"（《合集》三七八四〇），又作"工典其妹"（《合集》三八三〇五），妹、苢（蒙）音义相同，妹自是苢之异文。[1] 同音借用，妹读作昧，即指奥，谓暗无阳光之场合。

（四）羽

《怀》一八〇五"工典其羽"，即指羽舞，殷代习见，不缕述。

综上所论，

彭是绎酒；

萑是灌酒（省略作萑）；

叙是酳字，指酌酒；

苢是蒙祭，亦称苢彭祭，谓饫酒。

绎不尽饫，指（站）立而饮。

妹读为昧，与苢通。蒙祭指于阴暗地方，晨祼行祭事，即所谓阴厌也。

此类卜辞，每用于军旅，出征时，居畿甸之外，册祝于先祖，灌酒、绎酒、饫酒以祭，执爵而酳，乃军礼之涉及祀事者。殆如《周礼》六祝之化祝、册祝。

祝有弭灾兵，故知化祝当之……云筴祝远罪疾者，自此以上差次，与小祝不同，唯有筴祝与小祝远罪疾相当，宜为一也。故知筴祝远罪疾与小祝相当。

---

① 或读妹字为否定词，读妹为蔑，其例绝少，而工典其妹句与其萑、其叙、其彭等同用作动词，而其苢，文例正同，故此说不易讲通。

古代军礼，皇帝亲征或遣大将出征，有司告于太庙，先卜日，而后有进熟、晨祼、馈食之事。周制天子将出征，类于上帝，宜于社，造于祢，祃于所征之地。《通典》七六："祃师，祭地为兵祷也，其礼亡，其神盖蚩尤，或云黄帝。其巡狩、告庙之礼均有晨祼。"《通典》五五《告礼》云："古者天子将巡狩，必先告于祖，命史告群庙及社稷。商汤将伐桀，告天云：'予小子履敢用元牡，敢昭于皇皇后帝。'"

告庙祝文，必用竹册篆书，至东晋时尚沿此制（见博士孙毓议）。今观殷卜辞，告侯甸册四邦方，及乎祝（告）盂方，殷时之告礼，尚有可征。其出征夷方在某地贞卜，工册（典）有彡彡及蘁、叙（酭）与肖彡祭（上甲祖先）之记录，今参之以《开元礼》，出征有下列之礼，略记为下：

进熟

皇帝既升，奠玉帛。既降坛，谒者引诸军将诣坛东阶，升，进立于天帝神座前，北面西立。初，军将升，太祝帅斋郎，以爵酌福酒，进立于军将之西，东面北上，军将俱再拜受爵，跪，祭酒啐酒奠爵，兴，太祝各帅斋郎进俎，减神前胙肉，以次授军将，以授斋郎。军将俱跪，取爵，遂饮，卒爵，太祝帅斋郎受爵，复于坫，军将俱兴，再拜。……元和之乐作。太常卿前跃请再拜，退复位。

晨祼、馈食

皇帝既升，祼，下至酌，献九室讫，降，复位。皇帝既降，谒者引诸军将升自东阶，进立于帝室户前，北面西上。初，军将升，诸太祝各帅斋郎以爵酌福酒，进立军将之东，西面北上，以下至啐奠，降复位，如类上帝仪，登歌作，诸祝各入室，彻豆还罇所，以下至燔（祝）版于斋坊，如类上帝仪。

以上所记为唐室出征之军礼，殷代未必相同，然其由祝官主礼，以爵酌福酒，及爵饮啐奠之礼节手续过程，殷代工册之彡，相当于祼。

啐奠之啐，《仪礼·士冠礼》作啐。郑注云"古文啐为呼"，按之《说文》口部："啐，小饮也。"段玉裁谓"呼与啐音义皆隔，必是误字，当是古文啐为

'啐'之误，如古文醑作酌，今礼酌皆误酌也"。

啐——啐丫呼

醑——酌丫酌

后人习称为啐奠，啐酒，字应作啐，意为小饮。

卜辞常见习语工典其彭、工典其蘁、工典其叙等语，一向说者均采用于老之说读工典为贡典，指祭时献典册以致祝告。读工字为动词之贡，今知典与册二字每每互用，则工典亦犹工册，实际工典是主语，工犹工祝之工。《仪礼》："尸执以命祝，以嘏于主人曰……皇尸命工祝……承致多福无疆。"郑玄注："工，官也。""工册"之为官名，有如乍册之比。作为主语，下面再用动词，如是较为文从字顺。

四、《春秋·宣公八年》"犹绎"说——殷祭礼宾尸义

(一) 释□为祊

《春秋·宣公八年》：夏六月"辛巳，有事于大庙。仲遂卒于垂。壬午犹绎。万入，去籥。"壬午是辛巳的翌日。杜预注："绎，又祭，陈昨日之礼，所以宾尸也。"《尔雅·释天》："绎，又祭也。"孙炎云："祭之明日，寻绎又祭也。"杜氏盖用《尔雅》注说。所以言及宾尸者，《诗·丝衣》序云："绎，宾尸也。"郑笺："天子、诸侯曰绎，以祭之明日；卿大夫曰宾尸，与祭同日。"晚期卜辞，卜祭之日往往在受祭先王天干名之前一日，举例如下：

丙子卜贞：武丁其牢。兹用。(《前》一，二一，三)

癸亥卜：祖甲□(祊)其牢。兹用。(《续》一，二六，一)

丙申卜贞：康祖丁□(祊)其牢羊，公用。(《前》一，一二，七)

甲寅卜贞：武乙□(祊)其牢。兹用。(《前》一，二一，一)

丙戌卜贞：文武丁宗□(祊)其牢。兹用。(《卜》二六七)

祭武丁卜于丙子之日，祭康祖丁卜于丙申之日，祭祖甲卜于癸亥，祭武乙卜于甲寅，祭文武丁卜于丙戌，均为先期一日，即先一日卜而祭于明日，且带有□字，其为绎祭甚明显。

卜辞同形或为异字，此古文字之常例，故□可为丁，又为祊字，《诗·楚茨》“祝祭于祊”是也。

《礼记·郊特牲》郑注：“祊之礼宜于庙门外之西室，绎又于其堂，神位于西也。”

郑君说绎当在庙门外之西室。证之卜辞云：

于阜西畣，王弗〔每〕。

于厅门埶（塾）畣，王弗每。（《合集》三〇二八四）

己巳卜，其启，庭西户，兄（祝）于妣辛吉。（《合集》二七五五五）

其言于阜西，饮，启廷西户而祝，具见祊祭于西室之可信。卜辞亦称□为□门，即祊门，如：

贞：自□门。二月。（《林》二，二，一五）

贞：□宔门，亡祸。（《后》下三四，三）

又曰□宗，即祊宗。

乙卯卜贞：弓（弹）尸，延于□宗，喜（糦）。（《前》五，八，五）

弹疑读为墠，扫除草萝曰弹，除地之意。上引“于亩门埶”，《字林》：“塾，门侧室也。”宋人款识有云：

……万豕（?）用宧□（祊）宗彝。（《历代》二，二二）

万即万舞（殷之万舞，裘锡圭已有详说）。宧或即《尔雅·释宫》“东北隅谓之宧”之宧字。万者，羽之总名，以干或羽籥为舞。万人去籥谓舍吹管之籥西执翟以舞，殷人羽舞，更为常见。

宾尸卜辞或称为又尸，即侑尸，如云：

𠂇如妣庚，侑尸。（《合集》二二三七四）

庚辰卜，又（侑）尸，允其东绘。

庚辰卜，又𡧊尸，其南。
庚辰卜，又𡧊尸，南。
其北飨，其北飨，其又（有）牛。
其东飨。（《合集》三三二四一）

卜辞?字，有尸与人之别，亦同字异文之例。是条记东飨、北飨，又云其南（飨），似侯尸时有飨四方不同之礼。

又称𡧊尸，即纳尸。

自𡧊尸，𠦪。（《合集》三四二七九）

又言用尸，谓用牲以飨尸。

于大丁用。
己酉卜用尸，牛彡。
弜用尸，牛。（《合集》三四四〇一）

诸?字皆宜读为尸，其误释为人，与□之误为丁正相同。《绿衣》疏云："祊是接神之名，绎是接尸之称。"祊可在正日，绎必在明日，祊必先索神于庙门内，绎则不索神。卜辞多记王宾及彡日之礼。彡即绎，宾为宾尸。契文?、□二字由此可得确解：

（一）?字宜读为尸。

（二）□字宜读为祊，即闳。

卜辞有□穷之文，如：

戊寅卜贞：于□（祊）穷延尸。七月。（《合集》八三一）
戊寅卜〔贞〕：于□（祊），穷尸。七月。（《合集》八三二）
壬申卜出贞：□（祊），穷尸戚，亡匄。（《合集》二六七六四）
壬申卜出贞：□（祊），穷尸戚，亡匄。（《怀》一二六七）

□当读为祊，谓宾于祊，姚孝遂《类纂》释□为丁，于义难通。今贯通各释，重为疏说，为殷礼提出一正解。

（二）释□人即祊人

卜辞屡见□人，或某地之□人，列举如下：

（1）单□人

癸丑卜争贞：旬亡𡆥。三日乙卯。㞢𡉅。单□（祊）人丰：𠂤于录。（《合集》一三七正）

（2）蔪□人

贞：蔪□人妫，㞢疾。（《合集》一三七二〇）
……蔪□人（《合集》七九一三）

（3）伊□人

□□卜贞：今日其取伊□人。（《合集》三二八〇三正）

（4）效□人

丙午卜贞：效□人𡚱，不𥁕，在□家，㞢子。（《合集》三〇九六）
入效□人（《合集》三〇九八）

（5）黄□人

癸卯卜贞：□令卑取黄□人。七月。（《合集》二二）

（6）□人

丙子（贞）：又梦□人于河，其用。（《合集》三二二一二）
丙□贞：又梦□人□于河，其……（《英》二四二八）

□人当读为祊人，指守宗祊之人（君）。《左传·隐公八年》：“郑伯使宛

来归祊，不祀泰山也。”盖以泰山之祊易许田。泰山之祊者，谓助祭泰山时之汤沐邑。《王制》云：“方伯为朝天子，皆有汤沐之邑于天子之县内。”朝天子巡狩，主为助祭，祭必沐浴，汤沐邑即是休憩小邑，泰山之祊是助祭泰山之处，故可与许田互易，此处祊乃是通名。卜辞之某地□人当如泰山祊之例，□字之前为小邑之名，如单即周时单伯邑。卜辞又有四单之名，见《甲骨地名通检前言》。商器有北单卣，安阳武官村出土；又有北单戈（《铜器大全》一〇九，六六），足证卜辞北单一名之有据。单□人，指守单邑宗祊之人，单在河南畿内，乃殷汤沐邑之一。其他蕲、伊、效等□人之义视此，皆是其他守宗祊之人之为助祭者。

（三）释延尸

《合集》八三一、八三二有“于□延尸”之文，文字较为完整，他如：

> 贞：于丁亥，延尸。（《合集》八三三）
>
> 辛口〔卜〕争贞：……〔延〕尸于□（祊），十一月。（《合集》八三四）
>
> ……延尸（《合集》八三五）
>
> 贞：于大……穷，延尸。（《合集》八三〇）
>
> 戊寅卜贞：㠯（弹）延尸。七月。
>
> ……延尸。（《合集》二五）

延尸即迎尸之礼。许慎引《鲁郊礼》云：“祝延帝尸。”卜辞云：“隹王帝尸，不若。”（《合集》二六〇九〇）已见帝尸之语。晋“祀夏郊，董伯为尸。”（《晋语》）《曲礼》孔疏：“天子祭天地、社稷、山川、四方、百物及七祀之属皆有尸也。……大祝云……大禋祀逆尸。”今所传之《仪礼》为士礼，士亦用尸。试举《士虞礼》为例：

> 祝迎尸。一人衰绖奉篚，哭从尸。尸入门，丈夫踊，妇人踊。淳尸盥，宗人授巾。尸及阶，祝延尸。尸升，宗人诏踊如初。……主人及祝拜妥尸。尸拜，遂坐。

此为士举行虞礼时迎尸、妥尸之礼节。“祝延尸”，与卜辞之言延尸正同。

郑玄注："延，进也。"《仪礼·有司彻》郑注云：

上大夫既祭，宾尸于堂之礼，祭毕，礼尸于室中，天子、诸侯之祭，明日而绎。（《有司彻》于五礼属吉礼。）

《有司彻》郑注云：

卿大夫既祭而宾尸，礼崇也，宾尸则不设馔西北隅……天子、诸侯明日祭于祊而绎。（引《春秋传》壬午犹绎为证）

（四）彡与绎有质、文之别

卜辞屡言王宾，姑揭二例：

……于既酒父丁，翌日、𠂤、彡日。王迎宾。（《南·明》六〇四）
……彡（𩛥），翌日、劦、彡日。王弗每。（《续存》上一八三六）

在酒及𩛥之后，继以翌日、劦、彡日三者，王乃宾尸及酬宾，翌是羽舞，劦是合祭，彡是明日又祭。彡日即肜日，《书》有《高宗肜日》之篇，人皆知之。"王乃宾"接于彡日之后，其为宾尸甚显。《春秋》言绎，绎是肜之同义字，所谓"殷曰肜，周曰绎"是也。《宣公八年》此经文，《公羊传》解云：

绎者何？祭之明日也。万者何？干舞也。籥者何？籥舞也。"其言万入去"何？去其有声者，废其无声者，存其心焉尔。"存其心焉尔"者何？知其不可而为之也。

何休的《解诂》更加明确，他说：

礼绎，继昨日事，但不灌地降神尔。天子、诸侯曰绎，大夫曰宾尸，士曰宴尸。去事之杀也。殷曰肜，周曰绎。绎者，据今日道昨日，不敢斥尊言之，文意也；肜者，肜肜不绝，据昨日道今日，斥尊言之，质意也。祭必有尸者，节神也。礼：天子以卿为尸，诸侯以大夫为尸，卿大夫以下以孙为尸。夏立尸，殷坐尸，周旅酬六尸。

邵公酌取《春秋》说及《尔雅·释天》为解，殷称为肜而周名为绎，肜谓肜肜不绝，继昨日之事，殷契文作彡日，与《尔雅》说合。肜日在正祭之后，其礼差一等，故云“去事之杀”。正祭灌地以降神，彡祭则否。何氏复比较肜与绎二字有质、文的差别，绎是寻绎继续昨日的正祭，仍是尊重正祭，所以为文，肜是相因不绝，迫近今日而无尊重正祭之意，所以为质（参用徐彦疏）。祭必有尸者主要所以节神，使神与人取得调节，表现在实际生活之中。万舞在卜辞作“万舞”，殷人习行之。

（五）杜佑论《立尸义》

杜佑《通典》系有《立尸义》一文，标明“夏、殷、周”，谓“夏立尸，殷坐尸，周人因之”。周公祭太山，即以召公为尸。杜云：“今柳、道州人每祭祀，迎同姓丈夫、妇人作神以享，亦为尸之遗法。”（卷四十八，礼八）又在《边防典》中详论古之中华，多类今之夷狄如祭立尸，即其一例。（卷一百八十五）又记周制祭五岳，王及尸皆服毳冕，其引用柳州、道州人有拜尸遗俗，乃运用民族学资料来解释古代礼制。（他另在《理道要诀》亦言及此事，则作“今郴、道州人”，不作“柳州”。愚检北宋本《通典》，“柳，字作‘郴’”，王文锦等校点本亦然，王氏《校勘记》云：“郴原讹都，据北宋本改，按：唐置郴州、道州，见卷一八三州郡典一三。’”（中华书局，1988年，第4999页）。考《朱子语类》卷九十亦云：

> 今蛮夷傜洞中，有立尸之遗意，每遇祭祀鬼神时，必请乡之魁梧姿美者为尸，而一乡之人相率以拜。（又记邵武密溪，每岁以序轮一家之长一人为中王，凡祭祀祈祷，必请中坐而祠之。）

这所谓礼失而求诸野，春秋以后立尸以祭之制已废，唯尚存于边地。今广西各地流行师公戏，说者谓是尸公（参黄强《尸与神的表演》，载《中国与日本文化研究》，第215～245页）。由于周代旅酬相酌，人神交欢，曾子称“其礼犹醵”，事同于饮饯饮酒。春秋后其事遂被淘汰，唯边地尚存一些旧习，故杜佑、朱熹均称道之。

（六）正祭、又祭与祭礼

殷代之肜，周谓为绎，祭所以必有绎者，何休注云：

必绎者，尸为昨日配先祖食，不忍辄忘，故因以复祭，礼则无有误，敬慎之至。

祭之明日又祭，所以表示敬慎之至。《穀梁传》云："绎者，祭之明日享宾也。"只从尸及酬宾着眼，未尽其义。祭与索祭二者：

直祭祝于主（室）
索祭祝于祊（□）

有主、从之别，凌廷堪《礼经释例》十云：

盖正祭以神事尸，绎祭与宾尸，则以宾客之礼事尸也。天子、诸侯《绎祭》篇亡不可考，惟上大夫宾尸礼存耳。

案现存《仪礼》十七篇，原是士礼。所言祭礼，乃为士之礼仪，其《特牲馈食礼》、《少牢馈食礼》及《士虞礼》，皆阴厌之后迎尸人室，行馈食之事，不能作天子、诸侯之礼看待。

谈祭礼者，必先辨正祭与又祭之分，今据《左传》、《国语》与礼书列其差异之处，略如下：

正祭	又祭
于室	于堂
以神事尸	以宾礼事尸
为祊（□）在正日	绎在明日
祊（□）必先索神于庙门之内	绎不索神，先扫堂而及于基
祊（□）以接神	绎以接尸
有祝	选侑（侑为祭之助手）
灌地降神	不灌地

其大较如此，殷卜辞所记，乡日及王宾之礼至为繁赜，有待于疏理建立体系，其乡日即绎祭，正可补《绎祭》这亡篇，惜一般谈殷礼者，不大措意及此。虽论周祭制度不乏其人，而于宾尸、傧尸之意则茫然无知，姑因《左传》犹绎之事，累发其凡，以俟礼家之扬榷云。

《春秋左传》中之“礼经”及重要礼论

孔子修《春秋》，为汉代学人所公认。司马迁且读过“《春秋》古文”，（见宋绍兴杭州刊集解本《史记·吴世家赞》）他在《十二诸侯年表》序分明记着：

孔子西观周室，论史记旧闻，兴于鲁而次《春秋》，约其辞文……制义法。

《孔子世家》里面，孔子与《春秋》的关系，他有很明确而详细的记录。他在《太史公自序》又引其师董仲舒之言曰：

《春秋》者，礼义之大宗也。

《春秋》为礼义的宝库，是非二百四十二年之中的人事，经孔子的指示，从旧史的记录，定其是非，给以新的意义，作为天下的仪表。“是非”是人心的公理，孔子因以明之，以诏天下后世，知道过去的错误，有所劝诫，使人从历史中汲取教训。《春秋》在五经里面所负起的作用，是这样重大的。史公又云：

《春秋》明是非，故长于治人。

《春秋》以道“义”。据乱世反之正，莫近于《春秋》。故知《春秋》之作，目的不只是记事，而是要指出事理的当否以明其是非，拨乱而反之正。他又说：

> 夫《春秋》上明三王之道，下辨人事之纪。……王道之大者也。

从三王的遗则，来辨正春秋人事，定其纲纪，善其善而贬其恶，王道之大者莫如《春秋》。庄子亦尝说：“《春秋》经世，先王之志。”（《齐物论》）借《春秋》的道理来经纶世务，正是先王之用心所在，与司马迁的意思正可互证。王道是霸道的反面，欲由霸道回复到王道，必须从《春秋》取得教训。“《春秋》之中，弑君三十六，亡国五十二。”何以如是之乱？董子认为毛病在于不通《春秋》之义有以致之，不通《春秋》即不能明是非，处事则倒行逆施。故董子指出“不通《春秋》之义，必至于君不君、臣不臣、父不父、子不子”。《春秋》经世的大法，经董子点破，太史公加以阐述，《春秋》的精神与价值是可以确定的。

《春秋》所以得称为“礼义的大宗”，由于有关礼义的事例，《春秋左传》中揭橥的资料甚为丰富。通过《春秋》所揭示的合乎礼义和悖乎礼义的种种事例，可以取得明辨是非的效果，来作行为的准则。《春秋》中指出“非礼也”的事例甚多，讲《春秋》不能与礼分开，所有合礼和非礼的各种事例，即是《春秋》大义之所在，所以说《春秋》是礼义的大宗。这种事例，《左传》里面有时称为“礼经”。《隐公七年》传“滕侯卒，不书名”条的解说云：

> 不书名，未同盟也。“凡”诸侯同盟，于是称名，故薨则赴以名。告终，称嗣也，以继好息民，谓之“礼经”。

这条是说国君之卒，必发讣告先通知同盟的国家，告知嗣位是什么人，使他们保持同盟的旧谊，来好好安息老百姓，这样便是礼的大经。“礼经”意思是礼的大经，换一句话说是正常的合礼法则。《隐公七年》的《春秋经》，只写着“滕侯卒”三字，没有书滕侯的名氏。《左传》为之补充说明如此。

“凡”即是所谓五十凡之一，指《春秋》的通例而言，照正常的礼所规定：凡加盟之国，必须以其名讣告于盟国。《春秋》对滕侯不书其名，是因为滕与鲁此时不属盟国，故不书名。书名，是正常而合礼的；此处不书名，《春

秋》所以示其非礼。故知“礼经”是指正常合礼的大法。经，是常例、常道。《春秋》所欲明的是非，处处必以礼为准则，可见“礼”在《春秋》书中的重要性，故治《春秋》必先懂得礼制。

清代刘文淇著《左传旧注疏证》，在注例中有一则云：“释《春秋》必以礼明之。”沈钦韩《左传补注》序：“后之学者，舍礼而言《春秋》，于是以《春秋》为刑书，以书法为司空城旦之科。”这指出不懂礼的人，很容易便把《春秋》误看成法律文书了。可见《春秋》不能离开礼。东汉郑玄著有《春秋传注》，书今已亡，但在他所注三《礼》中，尚可窥见其梗概，因为郑氏注《礼》时，每每引用《春秋》来说明，具见《春秋》与礼关系的密切。（参徐孝实：《春秋左氏传郑义韩述》，载《文史》第八期。）

“礼经”二字，见《隐公七年》传，原指礼之大经。而杜预注《左传》则以为指“五十凡”，亦即周公所制的礼经。刘氏仍用其说，其实不很符合《左传》的本意，是不对的。“五十凡”乃解经者所整理得来的结果。《左传》书中如《隐公九年》传言“凡雨”，《桓公二年》传言“凡出行”，《庄公二十九年》传言“凡马”、“凡师”、“凡物”、“凡土功”等等，陈槃在所著《春秋左氏义例辨》一书曾加以归纳，分析为若干类。他对《左传》的可靠性很是怀疑，认为《春秋》义例乃后人所追拟。按刘歆伪造《左传》一说，绝无成立的可能。Heni Maspero 的 *La composition et la date du tso tehouan*（Málerges Chinois et bouddhiques，Bruxelles vol I，pp. 137-258）已有详细分析。洪业从蚀经（Th. Ritter V. Oppolzer，Canon der Finsternisse.）仔细核对其中日食的记载，认为天文部分实“甚可信”。（《春秋经传引得》序）至于微言大义方面，虽则三《传》与《国语》及其他记载不免时有矛盾之处，但不能全部抹杀。如果以“刻舟求剑”的方法否认其说完全不可凭信，不免言之过激。目前新出土的资料，大量铜器的记载，随县钟律证明列国乐律的差异，马王堆三号汉墓所出的《春秋事语》，在在均可证明《左传》记录大体可信，绝非汉人所能伪托。何况韩非《难四》全用《桓公十八年》传文，其成书年代可以论定，早在战国时其书必已流行。故事中记言记事可代表春秋时人之意见。《春秋》以礼为准的，一切行为以礼为权衡，故谓之“礼经”。《礼记·礼器》：“必举其定国之数，以为礼之大经。”故有“经礼三百，曲礼三千”。《礼记·祭统》又说：“礼有五经，莫重于祭。”（五经指吉礼、凶礼、宾礼、军礼、嘉礼。）礼之大经有五，所谓“礼经”，即是此类。

春秋贤人君子议礼的深意至今仍值得去研究，很多议论，还是人类精神

文明的瑰宝，应该加以珍惜和发扬。《左传》中“君子曰”那些说义例的话言，宋代学人如林栗认为都是出于刘歆之辞，连朱子亦颇信其说。但近时经过杨明照的研究，他考证的结果，“君子曰”分明亦见于他书记载，仍是出自先秦的贤人君子的心声，其说绰有根据。故“君子曰”的义法，不应加以否定。在《左传》中，我们还可找到不少当时名政治家说礼的实例。

一、郑子产论礼

《左·昭公二十五年》传：“子大叔见赵简子，简子问揖让、周旋之礼焉。对曰：‘是仪也，非礼也。’简子曰：‘敢问，何谓礼？’对曰：‘吉也闻诸先大夫子产曰：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。”天地之经而民实则之。则天之明，因地之性，生其六气，用其五行……是故为礼以奉之。’……简子曰：‘甚哉！礼之大也。’对曰：‘礼，上下之纪，天地之经纬也，民之所以生也，是以先王尚之。故人之能自曲直以赴礼者谓之“成人”。大，不亦宜乎！’”（杨伯峻《左传注》，1457～1459 页）

子大叔即公孙吉，亦即游吉（《襄公廿八年》），游皈之弟（《襄公廿二年》注）。他这一席话是根据子产所得来的，可以看作子产的礼论。他指出礼不是“仪”，礼是天之经、地之义、民之行。礼的宇宙义，是经天纬地的。这里“礼天之经、地之义、民之行”一句，《孝经》的作者把“礼”字改换为“孝”字，亦给予孝以宇宙义。礼与天地并，礼之为“大”，孝亦如之。子产是春秋时赋予礼以宇宙义构成新的重要理论之一人。这样看来，“礼”不能仅以 ritual 目之，礼的性质简直可视作印度的 rta，凡能赴礼的人可称为“成人”——人之有成者（man of achievement）。赴礼的途径，有曲、有直，直谓能本其情性以合于礼的，曲则谓委屈其情性以合于礼的，无论直接、间接，必须以礼为依归。礼是凡人必须践履的法则。“民之行也”即是说凡民皆须履行的，所以礼亦训履。（许慎《说文》：“礼，履也。”）

子产对礼的遗说，在他有名的对叔向问实沈、台骀为祟的一席话中，指出：“男女辨姓，礼之大司也。”娶妻不娶同姓，而晋侯姬妾中乃有与晋同为姬姓者四人，焉得不生病！（《昭公元年》传注，1220 页）“辨姓”亦是礼的大骨干之一，故云“礼之大司”。凡言大经、大司，都是说明礼的博大处。可见“礼”不是指一般礼节而已，礼不是仪式，这一点已是春秋以来的重要理论。

二、晋叔向论礼

> 《左·昭公十三年》传："叔向曰：国家之败，有事而无业，事则不经；有业而无礼，经则不序；有礼而无威，序则不共……是以明王之制，使诸侯岁聘以志业，间朝以讲礼，再朝而会以示威。……志业于好，讲礼于等，示威于众。"（杨伯峻《左传注》，1355页）

事业的兴举，必有礼以支持之，然后可以有序、有威，能够"讲礼于等"，则尊卑上下之序，方秩然而不乱。主盟之重要是以礼为依据的。

> 《左·昭公十六年》传："叔向曰：王其不终乎！……王一岁而有三年之丧二焉。……以丧宾宴又求彝器……亦非礼也。礼，王之大经也。一动而失二礼，无大经矣。言以考典，典以志经，忘经而多言，举典将焉用之？"（杨伯峻《左传注》，1374页）

他责备周王在太子寿与穆后死后服丧的期间，向晋的使臣提出彝器的要求，复向介者籍谈历数其籍氏的出典，诸举动为非礼。又指出礼是王者的大经。所谓"典以志经"无异说"典以志礼"。此处"经"即指"礼"。《隐公七年》传云"谓之礼经"，又《十一年》传："君子谓郑庄公于是乎有礼。礼，经国家、定社稷、序民人、利后嗣者也。"又云："恕而行之，德之则也，礼之经也。"以讥周桓王之失郑。这些经字意思，都是经纬之经，礼是王者之大经，不能逾越。所云"礼之经"、"礼经"，犹言礼之大道、大法。春秋时人说明礼的博大处，是当时之所恒言，不必如杜预注很拘泥地把它说成五十凡和周公所制的《礼经》。

叔向即羊舌肸。《晋语》述晋悼公称羊舌肸习于《春秋》，召他为太子彪的师傅（后为晋平公）。孔子称赞叔向为"古之遗直"，两次称许他"义也夫"，（《昭公十四年》传注，1367页）可见叔向是一位精于《春秋》义法的学者；他的议论，亦可代表春秋时人讲礼的意见。叔向与子产论刑书，说"将弃礼而征于书"，子产答书云"吾以救世也"。这时礼已无法发挥它的功用，世愈乱已成"已然"之局。"礼禁未然之前，法施已然之后"，子产之制刑书，即鉴于礼已无法挽救，故征之于刑书，以法绳之。此际法家已抬头了，所以

叔向有“弃礼”之叹。

三、齐晏婴论礼

> 《左·昭公二十六年》传：“齐侯与晏子坐于路寝。……对曰：‘唯礼可以已之。在礼，家施不及国。……’王曰：‘吾今而后知礼之可以为国也。’对曰：‘礼之可以为国也久矣，与天地并。……’公曰：‘善哉！寡人今而后闻此礼之上也。’对曰：‘先王所禀于天地以为民也，是以先王上之。’”（杨伯峻《左传注》，1480页）

晏子指出：礼“与天地并。”先王所以尚礼，因为礼是禀受于天地而作为民之行。这一说法亦给予礼以宇宙义，和子产所云礼是“天之经、地之义、民之行也”，没有二致，可见这是春秋时儒家讲礼的通义。

到了战国，“法”已实际代替了“礼”，故荀子讲礼，每每把法的概念运用到礼之上面。他说：

> 礼，法之大分，群类之纲纪也。（《劝学》）

他看礼的作用，有如衡、如绳、如规矩，礼的作用即在于正国。

> 国无礼则不正，礼之所以正国也，譬之犹衡之于轻重也，犹绳墨之于曲直也，规矩之于方圆也。正错之而人莫之能诬也。（《王制》）

这有点像墨子之说“法仪”为一切的准则，礼和法仪一样。和太史公所说的“义法”，含义根本没有什么不同，只是春秋的制义法必折中于礼而已。

《春秋》原是鲁史，鲁是一般认为最能够保存周礼的国家。《左传》中鲁季文子（行父）因莒太子弑其父而奔鲁，他使太史克对曰：“先君周公制周礼……作《誓》、《命》……”以拒绝凶人，这一段话，义正辞严，声色俱厉。（《文公十八年》传）韩宣子适鲁尝说过：“周礼尽在此矣。”都是重要的证明。

《哀公十四年》疏称：“贾、服等皆以为孔子修《春秋》，约以周礼。”所以释《春秋》必以周礼明之。（参刘文淇《旧注疏证》的注例）约字十分紧要，上引司马迁说过，“孔子次《春秋》，约其辞文，以制义法”。约是把旧史

的文辞加以简化，进而折中而约束于周礼，以定其是非，以为世之仪则。《论语·雍也》：

君子博学以文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫！

这是指作为君子的人，要“博”与“约”双管齐下。博文是知识的事，约礼是行为的事。单有知识是不够的，还要用“礼”以约之。汉儒读约字为要。朱子云：“君子学欲其博，故于文无不考；守欲其要，故动必以礼。如此则可不背于道矣。”朱子训约为守其要。从个人方面言，一面博于文，一面要守礼。每个人能从一己自律做起，王者亦然，则可以没有背道的地方。人人如是，相信天下国家自然能够致治，不致有乱臣贼子！《论语·述而》说此言文，六艺之文。礼贯乎“六经”，故董生云：“《春秋》者，礼义之大宗也。”其事则齐桓、晋文，其文则史，可谓博矣。君子约之以礼，继周以俟百世，非畔也。这样说来，博文、约礼，亦是《春秋》的义法。孔子修《春秋》，汉儒说他是“约以周礼”。其实《雍也》这一章，还不妨说是把《春秋》实践之义，施用到君子的身上。

《礼记·礼器》说：“礼也者，犹体也。体不备，君子谓之不成人。”刘熙《释名·释言语》：“礼，体也，得事体也。”训礼为体，不只取其声训，其实亦是《春秋》以来的旧说：

《左·定公十五年》传：“邾隐公来朝，子贡观焉。邾子执玉高，其容仰；公（定公）受玉卑，其容俯。子贡曰：‘以礼观之，二君者皆有死亡焉。夫礼，死生存亡之体也。……高仰，骄也；卑俯，替也；骄近乱，替近疾。君为主，其先亡乎！’”（杨伯峻《左传注》，1600页）

子贡从揖让朝见之礼，看出鲁定公必先死。果然，是年五月而定公薨。故孔子曰：“赐不幸言而中。”礼所以为体，其义出自子贡，《左传》记载其事。体不备则不成人，即上文指出的公孙吉言，“人之能自曲直以赴礼者谓之成人”，反是则为不成人。《论语·宪问》：子路问成人，观孔子答语，“若臧武仲之知，公卓之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐亦可以为成人矣”。成人是完人，标准甚高。“成人”之义，亦是《春秋》的旧说。《论语》中论礼的谈话甚多，不少可与《春秋》旁通。《论语》颜渊问仁，子曰：“克

己复礼为仁。”戴望《论语注》：“克，责也；复，反也。能责己反礼，然后仁及天下。《春秋》详内而略外，王者先自治也。”统治者能先自责、自反，身正然后天下归仁，要从自己做起。孔子所重的礼，乃是礼的精神，故云：“礼云礼云，玉帛云乎哉！”和子产指出礼不是揖让周旋，“是仪也，非礼也”，见解还是一致的。

《春秋》有事、有文、有义三重的含意，这是孟子的说法。事和文是表层，义是内蕴。孔子所给予的义，目的在使乱臣贼子有所戒惧。他所指陈的义，即以礼为大经。《郑志》云：

> 《春秋经》所讥所善，皆于礼难明者也，其事著明，但如事书之，当按礼以正之，所谓礼，即指周礼。

义必资于礼，按礼以正之，此《春秋》所以为礼义之大宗也。

至于太史公说“春秋以制义法”，在《史记·自序》中又说：“匡乱世反之于正，见其文辞为天下制仪法。”又云：“是非二百四十二年之中，以为天下仪表。”义法亦作仪法、仪表，三词文异而义实同。在《墨子》书中“法仪”一词非常要紧，是指法则而言，而义法、仪法只是正言、倒言而已。

何休《公羊解诂》：“制春秋之义”，“待圣汉之王以为法。”事实即取自太史公“作《春秋》垂空文以断礼义，当一王之法”之语加以剪裁。义与法在此则析言之。“断礼义”句，把礼字加于义之上，称为“礼义”，由于义必本于礼，礼是《春秋》立言的根据。

由《史记》所说《春秋》“约其文辞”的“约”字，具见孔子之修《春秋》，文体主简约，异于他史的繁重。虽取资于旧史，而大有所损益，借旧史来寄托他的理想，举事以申述其义理，事约于前而义茂于旧，非客观之陈述，而实是主观的批判，故《春秋》不能把它看作史料。《春秋》是依据礼之大经来立言的。礼的意义贯通群经，《春秋》所重正是“礼经”，故《春秋》是经而非史，这一点已有许多人说过，是很正确的。（参陈寿祺：《左海文集·答高雨农书》，及杜钢百：《孔氏所撰〈春秋〉异于旧史文体考》，载于国立武汉大学《文哲季刊》三，二，列举九个例证。）

礼的宇宙义充分说明礼是每个国家应该共同遵守的义法。所以齐、晋、郑诸国的政治家都讲礼。大家以周礼为依据，因为春秋尚是“尊王”的时代，一入战国，六国均势已成，王道便无从讲了。法家、纵横家横行，礼也给撇

开了。秦汉而后，鉴于“法”的制度随着秦亡而崩溃，“礼”的需要，遂更加迫切。大家觉悟到法施于已然之后，礼则禁于未然之前，如果能在未发生以前，先作自律、自反、自制、自治的步骤，可以扑灭错误于未萌，无论在个人、集团、社会任何方面，讲礼是非常紧要的。礼学的发展在汉以后更加蓬勃，事实是出于时势的要求的。

根据燕京大学《引得》，《左传》全书中礼字总共见四百五十三次，又言“礼制”者十条。出现的频率可和印度《梨俱吠陀》（*Rig Veda*）中ṛta一字出现超过三百次互相比拟。《吠陀》的ṛta，意义是指天地的秩序（i'ordre du monde)，这种秩序是代表礼仪上、道德上的宇宙性的经常之道（ordre à la fois cosmique liturgique et moral)，它和“礼”表示天经地义的“礼经”，有点相似。一谈到“礼”，很容易把它说成礼仪、礼节，把它翻成ritual，但春秋以来的儒家（如叔向、晏婴）以至初期的法家（如子产）都给予宇宙义。这一点是需要重新认识和加以抉发的。

因鲁《春秋》而重视礼之大经，尊周礼以正名分，遇事必断以礼，是谓“礼经”。《释名·释书契》：“经，径也，常典也；如径路无所不通，可常用也。”《春秋》的礼经，把它解释为“礼的常典”，似乎更容易懂些。

“礼”由礼仪进而讲“礼义”，从仪轨而发挥礼意，礼的精神至是取得活用，去迹而存神。左氏的《春秋义例》，以礼为中心，其微言大义的发挥，到了汉代形成了《春秋》之学。从春秋以来，礼学理论的发展，礼的著作逐渐增多，大、小戴《礼记》中的名篇，特别注重礼意的发扬光大，是承袭春秋时人的成果加以推进，前面举出《左传》中所见礼论的点滴，把礼意扩展到宇宙义，很值得重视。汉代礼书，除《士礼》、《周礼》这些谈礼制的典籍之外，《记》的部分，即春秋以来礼论的延续和引申。《春秋》所以为礼义的大宗，正因《春秋》为“礼义”提供人事的实例，而“礼经”则为《春秋》取得行为法则的根据。礼与《春秋》相倚为用，故后来同样得到学者的重视而占有经学上的地位。广义的礼可以贯通群经：礼本乎天。讲天地变化的是《易》，讲历史典制的是《书》，讲政事兴废的是《雅》、《颂》。讲“天之经、地之义、民之行”的是礼，实际可以囊括它们。礼之所以取得经学上重要地位而与《易》、《书》、《诗》、《春秋》等骈列，不是偶然的。

《春秋》中的“礼经”，由制度仪式而发展到宇宙性的“义法”，除本身形成经学的一重要环节之外，对于后来的史学与文学，都有重要的影响：

史学方面，汉代的《七略》，未立史学一门，太史公作《史记》，却自比

于《春秋》，主要是欲从历史中取得教训，仍是《春秋》的精神。《春秋》“其文即史”，与其说《春秋》属于史学，不如说史学源于《春秋》。

文学方面，清代桐城派古文家提倡义法，追溯渊源，“义法”一词出自《史记》。《春秋》“其文即史”，大家说“文以载道”，不如兼说“文以载史”，道即史的精义之所寄托；如果没有文，史何从而有所附丽？故论“文”的义例，和“史”一样，亦须顾及义法。《春秋》的义例居然亦可运用到文章上来，这更是春秋、汉代人所预料不到的！

1986年9月下旬，法国高等研究院宗教部庆祝一百周年纪念，举办世界礼学研讨会议，本篇法文提要即在该会宣读。兹将中文全篇在此刊布，用祝联合书院三十周年校庆。

作者附记

70年代末，余自大学退休，任教法京，主讲“中国古代宗教”，发愤研读礼书，有重理殷礼写作计划，此篇及《史与礼》、《殷礼提纲》诸篇，稍示其大辂椎轮，牵涉颇广，日祭可溯秦汉日四上食之事，阴厌、阳厌之区别，册祝之演为军礼，祊祭之与宾尸，祭祀之场所，正祭与又宗之认识，然后卜辞“王宾”之义，方有充分之了解。此戋戋者，胪刊为一组，聊备方家研索之助，非敢云创获也。

2002年谨识

释儒

——从文字训诂学上论儒的意义

一

什么是“儒”的原始意义？一般谈中国学术史的和提倡儒学的人们，似乎都还没有给我们一个较满意的答案。过去曾经有不少文章讨论到这个问题，最重要的有章太炎的《原儒》和胡适之氏的《说儒》（日人狩野直喜亦有《儒の意义》上下篇，见《支那学文薮》）。他们都根据许慎的《说文解字》来寻求“儒”字的古义。《说文》人部说：“儒，柔也。术士之称。从人，需声。”

章氏看中了“术士”一辞，把原始的儒说成“方术”之士，因而把儒字区别为达、类、私三个不同的意义，即谓从方术之士的儒，和类名的《周礼》所说的“师”、“儒”，演变为狭义的儒家的“儒”。胡氏的文章却看中了“儒，柔也”这一句，认为“柔弱”才是“儒”的本义。《礼记》的《儒行》篇上说：“孔子衣逢掖之衣，冠章甫之冠。”孔子曾自称为殷人，因此胡氏竟推想到儒服即是殷服，便说道：“儒的第一意义是一种穿戴古衣冠，外貌表示文弱迂缓的人。”又因受到章氏“儒”是“方术之士”一说的影响，复误会到“儒是殷民族的教士，他们的宗教即是殷礼，他们的人生观是亡国遗民的柔逊人生观”。胡先生文章发表以后，已有许多人提出反对，现在不必多事征引。

二

本来此事无重提之必要，可是最近还有人采用胡氏儒的本义是“文弱迂缓”的说法（如友人徐亮之所写的《孔子评传》），可见他的学说入人之深。我们认为拿文字来推证历史，本来也是考据的一种方法，但稍一不慎，很易引起误会，所以逻辑上每每以字源为戒（fallacy of etymology）。《说文》一书，多杂汉人谶纬之说，有时还含有些讲经训、义理的话，并非完全说字源。许氏训儒为柔，这个柔字，是不是训为柔弱？它的本义又是什么，这是最值得研究的基本问题。我的意见以为要了解“儒”是什么，应该先从明了柔字的意义入手。柔字见于《说文》木部，许君解云：“柔，木曲直也。从木矛声。”《尚书》的《洪范》说：“木曰曲直。”段玉裁注：“凡木曲者可直，直者可曲曰柔。《考工记》多言揉。许作煣。云：‘屈申木也。’必木有可曲可直之性，而后以火，屈之申之。此柔与煣之分别次第也。柔之引申，为凡耎弱之称，凡抚安之称。”从上可见柔本来是揉字，原是动词，后来才引申为柔耎，因此作形容词用，有如刚柔对立的柔。我们更从许君对柔字所下的定义，知道他是采取《洪范》的，那么他对于“儒”的见解，当然可能依据旁的经训。他说“儒，柔也”，这一柔字应该另寻解释，我们不应该鲁莽地因我们习知“柔”是“柔弱”、“柔软”，便把柔字说成软弱，从事文字研究的人们稍一疏忽，便会铸成大错，这是一个很重要的例子。

许慎以前的字书有《尔雅》。《释诂》第一上说：“豫、宁、绥、康、柔，安也。”这个解说是从《尚书》和《诗经》归纳得来的。兹试举“柔远”一辞来做例子：

《尚书·尧典》：“惟时柔远能迩，惇德允元。而难任人，蛮夷率服。”

又《顾命》：“柔远能迩，安劝小大庶邦。”（《淮南子·主术训》：“治乱之机”高诱注云：“言当安远如迩，安教小大众国。”即解释这句话。）

又《文侯之命》：“柔远能迩，惠康小民。无荒宁，简恤尔都，用成尔显德。”

《诗·大雅·民劳》：“柔远能迩，以定我王。”传云：“柔，安也。”（刘向《说苑·君道》：“是以近者亲之，远者安之。”亦即以安说柔。）

"柔远能迩"，汉督邮碑作"渘远而迩"，柔字加水旁作"渘"。此处柔字，不是形容词，而是外动词，和刚柔的"柔"字，性质不同。

《中庸》上说："柔远人，则四方归之。"又说："送往迎来，嘉善而矜不能，所以柔远人也。"在《中庸》里，"柔远"是治天下国家的九经之一。"柔远能迩"同时也是古代一句常用的习语，屡见于铜器上的铭辞。而柔远字作顫远。

大克鼎："谏薛（乂）王家，惠于万民，顫远能㹯。"（《三代吉金文存》四）。孙诒让曰："㹯读为暬，《楚语》韦注'暬，近也'，犹《诗》言柔远能迩。"金文以㹯为迩字。番生簋："虔夙夕，尃求不朁德，用谏四方，顫远能㹯。"（《三代吉金文存》九）

其他铭辞又有"康顫"、"顫燮"等辞。

晋姜鼎："用康顫妥褱远㹯君子。"（薛氏《钟鼎款识》十）

秦公钟："盭盭文武，钗静不廷，顫燮百邦于秦执事。"（薛氏《钟鼎款识》七）

这些"顫"字，都是假借用作"柔"的。（参看孙诒让《论古籀二书》及《王静安先生遗书》。）克鼎是西周后期的彝器（参容庚《商周彝器通考》），已有"柔远"之语，可见训"安"的柔字，春秋以前已经盛行了，故经典上"柔"和"扰"两字每每互相通用。例如《尚书·皋陶谟》："宽而栗，柔而立。"《史记·夏本纪》"柔"作"扰"。应劭云："扰音柔，扰驯也。"《周礼》："大宰之职二曰教典以安邦国，以教官民，以扰万民。"郑注云："扰，犹驯也。"又《地官·司徒》："使帅其属而掌邦国教，以佐王安扰邦国。"郑注："教所以亲百姓，训五品；扰亦安，言饶衍之。"这里"安"、"扰"连文同义。故"扰民"亦作"柔民。"如《国语·齐语》："宽惠柔民。"是其证明。《诗经》还有许多地方说到"柔"字。

《大雅·抑》云："敬尔威仪，无不柔嘉。"笺云："柔，安；嘉，善也。"（马瑞辰云："《国语》'无亦择其柔嘉'，肉之善曰'腜嘉'；出话威仪之善，亦得谓之'柔嘉'，柔嘉皆'善'也。……《晋语》'君父之所

安也’，韦注‘安犹善也’。则安与善亦同义。”见《毛诗传笺通释》七十五下。）

《周颂·时迈》：“怀柔百神，及河乔岳。”（《荀子·礼论》引此。《淮南子·泰族训》引此解云：“故圣人者，怀天心声，然能动化天下者也。故精诚感于内，形气动于天。”）又《丝衣》：“旨酒思柔。”笺：“柔，安也。”（马瑞辰云：“诗盖言奉旨酒则思嘉德。”）

这些柔字，《诗传笺》并解为“安”，或说为“善”，因为“善”与“安”一义亦近。

从上面所引经典、铜器铭文各柔字通用作扰看来，“柔”的意义是“安”而不是“柔弱”，《尔雅》的解说是极对的！我们看东汉大儒郑玄在《礼记目录》的《儒行》篇上说道：“儒之言优也，柔也；能安人，能服人。”这是《礼记正义》所引。在郑注本上作“儒之言优也，和也”。郑君的解说，能“安人的”便叫做儒，因为儒的意义是“柔”，而“柔”的意义即是“安”。他又说“儒”的意思是优。克鼎诸器上正把柔字写成优字。又《礼记》郑注另一本“柔”作“和”，因为柔与和意义亦相同。《左传·昭公二十年》引仲尼说：

善哉！政宽则民慢，慢则纠之以猛；猛则民残，残则施之以宽；宽以济猛，猛以济宽，政是以和。《诗》曰：“……柔远能迩，以定我王。”平之以和也。

此处用“和”来说“柔”，与郑君把“和”来说“儒”，正是同一道理。《说文》夂部“忧”字下说：“和之行也。”《尔雅·释训》：“优优，和也。”忧即优游的优字，故云“儒之言优也”。优即是和，上举秦公钟的“扰燮百邦”句法正与《尧典》“协和万邦”一样。知柔与忧、优、扰相通，并得训为“和”，可见郑说的正确。《说文》训儒为“柔”，必和郑玄一样，跟着《尔雅》把柔字说成安，一定不会把它解成“柔软”的。下面我可以再提出一个补充证据。

汉碑多把“儒”字写成“濡”，如衡方碑“少以濡术”，尧庙碑“濡术之宗”。上举诗《时迈》“怀柔百神”，《释文》“柔”本作“濡”，郝懿行《尔雅义疏》云：“某氏引诗此句，定本作柔，《集注》作濡。”马瑞辰云：“柔、濡

双声，故通用。《宋书·乐志·明堂歌》'怀濡上灵'，正本此。《诗》柔通濡，犹《说文》训儒为柔也。"这说极是，以"柔"训"儒"，也是声训的一例。清儒训诂精核，甚为可从，即此可以纠正时人之说。儒训柔的意义既非柔弱，那么，那些从"柔弱"一义所推想出来对于儒的种种说法，自然不用多辩了。（可参阅钱穆先生《驳胡适〈说儒〉》一文。）

三

柔与儒的意义既明，我们可以进而讨论儒家起源的旧说。刘歆《七略》云：

> 儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳，明教化者也。（见《汉书·艺文志》。《隋书·经籍志》作"儒者，所以助人君明教化者也"。）

这一说显然是根据《周礼》。《周官·冢宰》："三曰师，以贤得民；四曰儒，以道得民。"郑注："师，诸侯师氏有德行以教民者；儒，诸侯保氏有六艺以教民者。"师以德行，儒以道艺。郑君之意殆谓儒即是保氏。《周官·司徒》："以本俗六，安万民；其四曰联师儒。"注云："师儒，乡里教以道艺者。"把"师"和"儒"并列。在《周礼》中，师氏下面即是保氏。可见师是师氏，儒即保氏。师、保二名，古每对言，如《礼记·文王世子》云："师也者，教之以事而喻诸德也；保也者，慎其身以辅翼之而归诸道也。"把"德"与"道"分开。"保"的责任是"教人归诸道"，这与"儒以道得民"，事正相符。又保氏的"保"，郑注："安也，以道安人者也。"与"儒"字训"柔"义为安，也很融合。

《尧典》上说："帝曰：契！百姓不亲，五品不逊。汝作司徒，敬敷五教，在宽。"我们可以由此推想古代负教育责任的是属于司徒之官。《周礼》大司徒所司曰施十二教，曰布教于邦国都鄙，曰以乡三物教万民。从《周礼》本身找证据，儒亦即保氏之变名（参看贾公彦《疏》）。保氏与师氏同掌教职，它的目的是安民；它的工作是教民；它的地位，进则为乡大夫，退则为乡先生（参看刘师培《儒家出于司徒之官说》）。它设教的工具是"道"、"艺"。这些师保有教世子、国子的，有教于乡里的，虽地位不同，但它的性质却同样是掌教；所不同的是一种负责贵族教育，一种负责乡村教育而已。

《周官》疏对“联师儒”一语说云：“以其乡立庠，州、党及遂皆立序。致仕贤者使教乡闾子弟，皆相连合，同就师儒，故云：‘连师儒’。”我们推想这和汉以后退职的大官在自己的乡里施教一样。乡里子弟和那些有道德有才能而致仕的师儒联系起来，受到人格的感化及陶冶，这种乡村教育是最基层的政治工作。欲使人民相安无事，先从教育入手，那是最扼要的。中国古代的政治理论，见于《尚书·皋陶谟》中，施政的双轨是：“在知人，在安民。”“知人则哲，能官人；安民则惠，黎民怀之。”官人是施政者本身知人之明的训练。（“哲”字《史记》作“智”，“官人”是说如何去任用人。《逸周书》有《官人》篇，《大戴礼》作《观人》，是古代对官人问题的专门著作。）安民是施政的唯一方针。能使人民心悦诚服地自动归向，而不致陷于罪过，相安以处，这是最高的政治理想；欲达到这个目的，必须向一般人民施行德育和生活技能的训练，所谓“以道得民”，“以道安人”，便是这个意思；道只是一个浑名而已。所谓“师氏以德行教民”，“保氏以六艺教民”，把“德行”、“艺能”分开，我疑心这应该像现代学校把训育和其他科目的课授分开一样。“师氏以贤”正表示古代对于道德行为的重视，和给以特别的训练。（孔子设教分德行、政事、言语、文学便是进一步的分科。）古代的乡学和国学都有师保负责来推行教育工作，师保也叫做师儒，可见“儒”的原来亦就是负责推行教育工作的人。孔子所以为“儒之所至”（《韩非子·显学》语），便是他将这种神圣工作给以扩展和充实；他把官学发展为私学，有教无类地去进行平民教育，毫不厌倦地去教人和充实自己的学问，统一了“师”、“儒”的工作，揭出“志于道，据于德，依于仁，游于艺”的教育宗旨，都是他的绝大贡献。他是历史上最伟大的教育家。推行教育工作的是“儒”，所以孔子被尊为儒宗。保氏以礼、乐、射、御、书、数六艺设教，儒家以六经为六艺，也是脱胎于保氏的。（《大戴礼·保傅》篇：八岁就外舍学小艺，束发就大学，学大艺。《尚书大传》谓：“公卿之大子，大夫元士嫡子，年十三始入学，见小节而履小义；二十而入大学，见大节而践大义。”可见古代贵族教育分“小艺”和“大艺”二个阶段。古时能晓得六艺的人，可称为儒。例如养由基射白蝠应矢而下；尹儒学御，三年受秋驾。《吕氏春秋·博志》篇上称他们是“皆六艺之人也”。《左传·哀公二十一年》：“齐人责稽首，因歌之曰……唯其儒书，以为二国忧。”由上可见，能射、御的人都可有六艺之目；谈礼的典籍，得称为“儒书”。照这样看来，儒者所定经籍的六艺，显然是本于保氏礼、乐、射、御、书、数的六艺，不过保氏的六艺是初级的课程，所以叫做小艺；六

籍讲高深的理论，是高级的课程，所以叫做大艺。同样称艺，这即是“六经”亦称为“六艺”的原因。）

由上可见旧说儒家出于司徒，和《周礼》所说，并没有什么可疑之处。我们不能因《周官》的晚出，便把这段事实抹杀。（古代司徒与教育的关系，可看《礼记·王制》篇，此不具引。）

四

现在，我们可以把章太炎“儒是方术之士”一说重新加以检讨。他根据汉人的书，如《史记·儒林传》，说“秦阬术士”就是坑儒；《论衡》里面征引了许多“儒书”，却是术数一类；并附会《庄子·田子方》篇言“儒者冠圜冠，知天时”，因谓古的儒即通晓天文占候的人，故通称为术士。其实《说文》上言“儒，术士也”，这个“术”字未必是指术数，许慎没有明白说明，很难确定。我们认为有若干点说不过去：

（一）秦汉时候方士喜欢假借“儒”的名称来文饰自己。（友人陈槃庵先生列有很详细的证据，见他所著的《秦汉间方士考论》中《以儒学文饰》一节。）

（二）儒的名称在秦汉以后被人滥用，像《汉书·司马相如传》说：“列仙之儒。”神仙家也被人给以“儒”的称呼，便是一例。

（三）汉代儒生和方士有明显的界限，像《封禅书》上说：“诸儒及方士言封禅……”可见二者之间，大有区别。因此，我们对于术士的“术”字应另找解释，《说文》云：“术，邑中道也，从行，术声。”术的本义是道路，故亦可引申为“道”。古书上“术”和“道”二字的用法有时几乎没有多大区别，有时也合称为道术。“术数”是“术”的别义，“道术”是“术”的通义。《墨子·非儒下》及《乐记》都有“心术”之名（亦见《史记·乐书》）。《非命上》作“心涂”（即塗）；《乐记》又言“性术”，术是路径。（《汉书》颜师古注：“术，道径也，心术之所由也。”所由曰术。正如韩愈《原道》所说“由是而之焉之谓道”，意思一样。）其他如《王制》言：“乐正崇四术，立四教，顺先王诗书礼乐以造士，春秋教以礼乐，冬夏教以诗书。”称诗、书、礼、乐四者为“四术”。《史记》、《汉书》常称儒家学说为儒术。（如《封禅书》及《礼乐志》云：“窦太后好黄老言不说儒术。”）推而广之，法家之说也称“法术”（见《韩非》的《奸劫弑臣》、《孤愤》等篇）。庄子每言“道术”、

"方术"（见《天下》篇，他如云"人相忘于道术"），贾谊《新书》有《道术》篇。这些"术"字都含着极广泛的意义。有时"道术"也倒称为"术道"，《礼记·乡饮酒义》："古之学'术道'者，将以得身也，是以圣人务焉。"注云："术，犹艺也。"术字可训"道"或"艺"，则《说文》所称儒是术士，乃泛指"有道艺之人"，和《周礼》"儒以道得民"一义，可相印证。

《周礼·地官》言六艺，六艺即六经。（《说文》："埶，种也，从坴，丮持亟种之。"段玉裁注："唐人树埶字作艺，'六埶'字作艺，说见《经典释文》。周时六艺字盖作'埶'，儒者之于礼、乐、射、御、书、数，犹农者之树埶也。"）艺和术同义，诗、书、礼、乐是六艺中的四种基本课程，在《王制》称为四术。那么通四术的儒者可以叫做术士，故术士不必指别义的方士。通经的人亦得有"术士"之称。《庄子》说："其在于诗、书、礼、乐者，邹鲁之士，搢绅先生多能明之。"（《天下》篇）邹鲁之士即指儒者。《管子》说："鲁邑之教，好迩而训于礼。"（《大匡》篇）鲁邑犹言鲁国，"迩"应读作"艺"。（艺与迩二字古通用，如上举"柔远能迩"一语，金文作能埶，"埶"即古"埶"字，今作"艺"。《尧典》"艺祖"，《大传》"艺"作"祢"，可看于省吾《管子新证》。戴望读迩为逊，非是。）即是说鲁国之教，好艺而训于礼。所谓"好艺"无异说能通六艺。证之《论语·述而》"子所雅言，诗书执礼"，这便是鲁国之教。章太炎在《小学答问》有一段话说："六艺者，六术也。汉世以六经为六艺者，《保傅》篇：'古者年八岁而出就外舍，学小艺焉，履小节焉；束发而就大学，学大艺焉，履大节焉。'是礼、乐、射、御、书、数为小艺，六经为大艺；汉世六艺之称，非苟为之也；特古经未必止六，而以教者，不过诗、书、礼、乐，又不盈六尔。"这处所见甚是。他既知"六艺"即六术，那么凡娴习六艺的人，当然可称为"术士"。何必拘泥庄子说，儒者冠圜冠，汉人称为术氏冠，遂把术士二字说成方士呢？

术士一名见于《史记·淮南王安传》："昔秦绝先王之道，杀术士，燔诗书。"同书《始皇本纪》称为"文学方术士"。后世谓之"坑儒"。秦所坑者实为方士者流。故"术士"一名，亦得为"方士"的别称。陈槃云："术士有广狭二义，自古凡道艺学说皆曰术，此等人士亦得曰'术士'，此为广义。战国秦汉间大都以怪迂方士为'术士'，是为狭义。《说文》所谓'术士'是狭义，即方士是也。汉儒多与方士同化，故《说文》云尔。其实儒家自有其本来面目，《说文》此言乃全称肯定。然依其说，是凡儒皆方术士。"又云："儒者以术士之冠为冠，傥亦不无其事，然不可谓凡儒皆然，盖儒者本分二派，孔子

以为有‘君子儒’、‘小人儒’是也。古之‘小人儒’冠术氏之冠，此可视为依附方术之一种行为，而战国以后之术士则又转而以儒学为文饰。此类方术士，假以为文饰之儒学，即孔子一派之正统儒者，以邹衍而与孟、荀合传，与始皇所坑之术士而曰‘诸生皆诵法孔子’，此其例显而易见。”陈君所论甚为通达，唯《说文》简质，仅云“儒，术士之称”，秦汉之间，儒者虽与方术士同化，至武帝崇儒术以后，儒者与方士已经有明显的分界，许君生于东汉，六艺与术数，及经与纬间的畛域甚明，他所说的术士不一定指方术之士，而是指广义的通道艺之人，和郑玄所说“师儒，乡里教以道艺者”相似，这正可以代表东汉人的见解。

由上知近人从《说文》对“儒”字解释所推论得到的儒的古义，事实只是一种误会。那么儒的古训还是以郑君之说为确当。不幸甲骨和铜器上没有见过儒字，因为“书阙有间”、“文献不足征”的缘故，对于儒的发生与殷遗民有无关系，此时无从研究。但关于“柔”的观念，在金文及《诗》、《书》均可找到，绝不是殷亡国以后遗存的文化，此点却可以论定。

五

“儒”字在经典出现的，除《周礼》外，以《论语》为最早。孔子对子夏说：“女为君子儒，毋为小人儒。”（《雍也》篇）可见孔子对于“儒”，已有等差的看法。刘宝楠《正义》说：“君子、小人以广狭分，不以邪正分。”这句话非常重要，应该如何解释呢？我的意思，孔子对于“士”同样亦有小人之论，正可参照。

子贡问曰：“何如斯可谓之士矣？”子曰：“行己有耻，使于四方，不辱君命，可谓士矣。”曰：“敢问其次？”曰：“言必信，行必果，硁硁然小人哉！抑亦可以为次矣。”（《论语·子路》）小人的反面是大人，“从其大者为大人，从其小者为小人。”后来《孟子》和《礼记》、《大学》对于大人之学都有详尽的发挥。《易经》象辞言君子最多，是从各卦象上教人如何做一个君子。君是群的意思，凡能领导群伦具备智、仁、勇三达德的，可以叫做君子。君子和大人二者的意义应该是相近似。（《易·乾·文言》“大人者，与天地合其德，与日月合其明”一节，对于大人的资格，有最具体的说法。）

《论语》有一段对于君子的重要说明：

子路问君子，子曰："修己以敬。"曰："如斯而已乎？"曰："修己以安人。"曰："如斯而已乎？"曰："修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸！"（《子路》）

这段话可说是"君子儒"的确切解释。儒即"柔"，所以安人；安人必先修己，单独修己，只可内敬其身，谈不到安人，更谈不到安百姓。真正的君子，要内克修已，外能安人和安百姓。"仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。"这样才可算为"君子儒"。要明德新民，内外兼备，止于至善，才是大人之学。譬如佛家，独觉禅而没有觉他，便不能成佛。同样的，仅能修己而不能安人，是不配称为君子儒的。

至于"小人"，那只是坚执不通的硁硁小器，也即就是孔子所讥的"匹夫匹妇之为谅，自经于沟渎而莫之知"的人。君子则"直而不谅"，事存济时济世。借孟子的话来解释，小人儒是"独善"，君子儒该是"兼善"。孔子告诫子夏要作为君子儒，即是勉励他"立夫其大"、"为大人之学"呢！（君子、小人之区别，在《论语》或以义利分之，孟子则以劳心劳力分之。更早的《尚书·无逸》以小人勤劳稼穑，即《左传·襄公十三年》"君子尚能而让其下，小人农力以事其上"之意。《诗经·小雅·角弓》："毋教猱升木，如涂涂附；君子有徽猷，小人与属。"君子是役人者，领导者；小人是依附者，被役者。这是以社会地位来分。孔子所谓"君子儒"、"小人儒"，与上面所举的，意义完全不同。）

"儒"的解说，到了荀子又给它一个扩大的意义。他还著有专论详细地发挥。他的《儒效》篇说：

志忍私，然后能公；行忍情性，然后能修；知尚好问，然后能才；公修而才，可谓小儒矣。志安公，行安修，知通统类，如是则可谓大儒矣。大儒者，天子、三公也。小儒者，诸侯、大夫、士也。

又说：

大儒者，善调一天下者也。其言有类，其行有礼，其举事无悔，其持险应变曲当。

他的意思，认为儒有"大儒"、"小儒"之别。能通方达用的是"大儒"，能公、修而有才的，只是"小儒"。换句话说，能兼济天下的，才算是大儒。他在《劝学》篇又论儒有散儒及陋儒等。不能隆礼，仅能辨察的是散儒；徒能学杂识志读诗书，而不能隆礼的是陋儒。其他尚有俗儒、雅儒之论，不能尽举。他对于儒的评骘，比孔子更进一步。(《亢仓子·君道》篇："今夫小人多诵经籍、方书，或学奇技通说，而被以青紫章服，使愚者听而视之，正为君子，明者听而视之，乃小人也。"徒习方书奇技的，乃小人之流，与方士同出一辙。是即荀子所讥的陋儒，亦即孔子所称"小人儒"之一种。于此，我们对于儒中君子与小人的分野，可得更深切的认识。)春秋战国之际，刑名说兴，且很受到时人的重视，一部分变质的儒家走入法家。其他徒讲繁琐的礼节而偷懦无能的没落的儒士，遂成为一般异学攻击和揶揄的对象。在《庄子》、《墨子》书中有很多对儒家讥讽的记载。我们看《礼记》中的《儒行》篇，虽不知作者为谁(蒙文通疑为漆雕氏之儒所作)，大概即为对抗当日异学的嘲刺而作，因而托诸孔子之言的。儒家末流有许多的毛病，自不待论。但《儒行》篇发挥儒以求仕致用为职志，虽时势不许，犹不忘百姓之病。这和孟子所谓："志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元。"自任天下之重的精神，可相表里。即要随时随处不忘安人安百姓，这是儒家精义之所在。

六

儒字，古书曾因同音假借而作"懦"。《荀子·修身》篇"偷儒转脱"杨倞注："儒谓懦弱畏事。"汉碑如鲁峻碑云："学为偄宗。"《隶释》："偄即儒字。"这是古人习惯假借之例，并不是说"儒"即是"懦"或"偄"。

六朝以后，学者始有解"儒"字为"偄弱"的。《一切经音义》二十四："《说文》，儒，柔也，谓柔懦也。"徐锴《说文系传》："儒，柔弱也。又儒之言儒也。《礼》曰：'君子难进而易退。'《老子》曰：'知其雄，守其雌。'似乎懦也。"但段玉裁注《说文》，对上列训柔为懦，却均无所取，独采用《礼记》郑《目录》之义，最为卓识。清代广东学者曾钊有《释儒》篇，乃谓："凡人躁则急不能待，柔则从容自持。哀公问儒行，以大让始，以尊让终，让则不躁矣。惟无争故能让，让故能柔；惟柔而后成为儒。此儒训柔之旨。"于是徐灏在《说文段注笺》因云："人之柔者曰儒，因以为学人之称。"这些是前代文字学家对于"儒"何以训为"柔"的说法，实在皆不明白柔字应该训

为安，故勉强解释。

因为儒家并不主张柔，专主“柔弱”的却是老子。（如说：“专气致柔”。“以天下之至柔，驰骋天下之至刚。”是。）孔子说：“刚、毅、木、讷，近仁。”（《论语》）言刚而不及柔。孔门弟子中，有结缨而死的子路，有以矛人齐师的冉有，有率众逾沟的樊迟（见《哀公十一年》传），有从微虎三踊幕庭的有若（《哀公八年》传），有不色挠不目逃的漆雕开，都表现着刚健的精神。他如《中庸》言“强矫”，《儒行》篇且以刚猛为儒，可见儒家并不以柔立教。实则孔子主中道，是“刚”、“柔”兼济的。《尚书·洪范》言：“沉潜刚克，高明柔克。”《诗·大雅·烝民》赞扬仲山甫，说他“柔亦不茹，刚亦不吐”。又《商颂》：“不竞不绿，不刚不柔，布政优优。”《左传·昭公二十年》：“仲尼曰……又曰：‘不竞不绿，不刚不柔，布政优优，百禄是遒，和之至也。’”《韩诗外传》说：“孔子，圣人之中者也。《诗》曰：不竞不绿，不刚不柔，中庸和通之谓也。”刚柔兼用，以致中和，这是孔子的中道，显然本于《诗》、《书》。刚与柔二者的和谐，正是周人的传统观念，而由孔子加以祖述而发扬的。

七

（一）《论语》所谓“君子安人安百姓”；（二）师儒即师保，保即以道安人者；（三）儒之言柔，即能安人能服人。今综合各点观之，意义正是互相融贯。由上列的论证看来，无可否认的，“儒”训“柔”，它的意义并非柔弱迂缓，而是“安”，是“和”。但怎样才可达到安、和的境界呢？在儒家特别提出礼、乐二者，因为“乐者天地之和，礼者天地之序”（《礼记·乐记》）。人与人间的相安，有待于礼来维持；人与人间的和谐，有待于乐来调节。礼、乐二者，是求安的最好工具，所以儒家非常重视。真正的君子儒，是要立己立人，达己达人；修己之后，还要安人和安百姓。无论施之教育或行于政治，都要能安。贾谊是标准的儒家，在《过秦论下》述他们的政治哲学道：“先王见终始之变，知存亡之机，是以牧民之道，务在安之而已。”提出一“安”字作为政治的最高法则。“安”即是儒的意义。由于“安”的哲学的建立，长治久安，遂为中国历来政治家和老百姓的共同目标，且形成了普遍的民族观念。至今我们的日常生活，都希望平安。见客和给人写信，总是要请一个“安”，即就是这种意识的表现。中国数千年历史的绵延，可说是靠着“安”这一观

念的维系。“安”的人生观是中国民族融合与团结的核心力量，是中国文化真精神的流露。这无疑地应归功于儒家思想之所孕育。可是话说回来，惯于求安，其流弊反会造成文化的阻滞和瘫痪。没有别的文化来挑战（challenge），几乎变成麻木了。数十年来许多新的文化连续地给我们以无情的冲击，我们所产生的必须正视现实而不能逃避的反应也许是我们未来的新生文化的源泉。平心而论，儒家对“安”的追求，是一个很正常而又有价值的人文思想。这个合理而美满的希冀，其实该是人类生存的共同鹄的。

八

现代哲学家怀德黑 A. N. Whitehead 在他的名著 *Adventures of Ideas* 一书中提出文化的几点特质是：真理、冒险、艺术、美以及安和（peace）。对于 peace，他认为是“诸和谐的和谐”（“for that harmony of harmonies”），“它宁息了那破坏性的暴乱，把文化完成起来”。他又说：

> 这儿指出的安和，并不是麻醉的消极观念，而是一种积极的情感，涵盖笼罩灵魂的生命与活动。它是不易给以说明及形容的。它并不是为着未来的一种愿望，也不是对当前事业的一种兴趣；而是一个博大无垠的情感，此情感乃由深厚的形上的慧观而涌现。
>
> 它是一种对美的效能之信赖。更确切地说：它保存那能力的源泉，同时主宰着它们使避免瘫痪的纷扰。当理性失去启迪之效时，这美的自证即导引出信仰。

怀氏学说博大精深，他对于“安和”一义，还有许多意见，这里不便繁引。他的哲学，有些地方和儒家甚接近。他所描写的“安和”的含义，虽带了浓厚的形上学及宗教的气味，但可作我们的参考和有价值的启示。他对“安和”给以积极的意义；同时，更指出“安和”是产生博爱和正义的广大园圃，可说包括“仁”、“义”、“克己”诸概念在其中。这与孟子言“居天下广居”、“集义而生”诸意思很相似。同时，他论美的性质，极可与《易经·坤·文言》“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四肢，发于事业，美之至也”这段话的道理互相证发。观于怀氏提出“安和”对于人类文化关系的深切，那么，儒者对“安和”境界的倡导和努力，其重要性正不容泯视。

只是我们应该对它给予现代的积极意义，这倒是当前的学者们应该共同担当的工作呢！

后记

近读郭店楚简有和安与安字若干则：

> 譏人之举然可与和安者
> 知而安之仁也，知君子所道☐
> 安之者〔仁〕气也
> 安而行之，义也，既安之矣，而僾然行之，义气也

一方面安与和连言，一方面讲安是仁气与义气。此春秋以来儒家重视“安”，视为修养达于仁义的境界。故知“柔”当训“安”，从《诗》、《书》故训既可证明“和”而“安”的概念，在儒家训典有其深意，所谓“儒，柔也”，柔之训安，是合情合理的。

天神观与道德思想

本文是一种尝试，题目虽然是“天神观与道德思想”，但讨论牵涉所及，相当广泛，可能是中国古代思想史上“从宗教到哲学”（from religion to philosophy）的主要问题。过去探讨西方思想的起源（origion of western speculation）权威的著述，像 F. M. Cornford 的著作，从希腊文献中片段的记录，整理出一条线索，指出西方思想上科学的（scientific）与神秘的（mystical）两个传统，和自然、神、灵魂几个重要观念的来历，可给我们作为借镜。他的书中，有时谈到中国的阴阳资料，可惜只限于 De Groot，*Religion of the Chinese*（New York，1910）一书，可以说完全没有用处。我们现在研究这一方面的问题，有时亦不得不借取一些西方的资料来作比较。对于某种抽象问题，易于明了和掌握到重点，在采用上必须比较谨慎。同时，本国方面的文献，尤其是经典的材料，鉴于过去一些学人往往有断章取义的毛病，本文对于原文语义上的了解，力求其妥当，尽量避免误解，像引用《尚书》、《左传》上的文字，每拈一义，必求其在上下文理得到贯串，经过多次反复斟酌，才确定它的含义。因此，一些材料有许多说明和看法，都和过去不同，这一写作态度，应该事先加以说明的。

西方道德起源的问题，像命运（destiny）和法则（law）的关联性，一般研究的结果，以希腊人思想为例，可追溯到泰利士（Thales）的水为万物源之说。“水中有灵，神无不在。”已提出上帝（God）或精神（spirit）、灵魂

(soul)两个观念[①]，按《管子·水地》篇已说："水者何也？万物之本原也。"《水经注》郦道元序，认为水为物先。又引（郭□）《玄中记》："水之为物，泽合灵宇，神莫与并。"其说可相比方。

希腊第一位宗教诗人Hesiod屡屡言及"自然是道德的"（Nature is moral）。他告诉我们，为善则受福利，为恶必获天谴的道理。Oedipus的乱伦，终受到巨大的灾害。民之失德，天降荼毒。[②] 古代希腊哲人的信念，认为"天秩"正是一个道德规范。[③] 这和我国古代"天道福善祸淫"（《汤诰》）的思想，是非常接近的。

在吾国，德字已在殷代文献中出现。《书·盘庚》说："肆上帝将复我高祖之德，乱越我家。""高祖"是指成汤而言；祖德的恢复，是出于上帝的意旨与力量，可见当时已认识德和天帝的坚强联系。这种道德与天神结合的观念，发轫于很早的时期了。

一、帝与天神崇拜的起源

至高无上谓之天。人既有知识，举目所见，莫大于天，因而发生敬天思想。对于天的敬畏，是出于自然的。东西各地之上世宗教，莫不以拜天为共同信仰。[④] 殷代卜辞所见帝字极多，皆指天帝而言。帝赋有全能，日月星辰、风云雷雨，都出于帝的命令；至于水旱丰歉，亦由帝所控制。帝是殷代最高的统一至神，可说当时已有很具体的神明思想。《商颂·玄鸟》："古帝命武汤，正域彼四方。"这里的帝，自然指天帝而言。王位的更替，亦由帝的命令所指使；人间世的政治和自然界一样，都要本着帝的命令来决定的。[⑤]

卜辞所见风云，有时亦加以帝号。如云称帝云[⑥]，风称帝风或帝史（使）风[⑦]。"帝"同时是祭名；帝祭四方谓之"方帝"[⑧]。帝是最高的神明（super

---

① 原文英译大意：The ultimate "nature" of all things is water, and that the universe is alive-has soul in it-and is full of spirits or gods.（F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, p. 4。）

② All nature is poisoned by the offence of man.（同前，p. 5。）

③ Order of nature is a moral order.（同前，p. 6。）

④ 文廷式《纯常子枝语》二十八（21页）："东西各邦宗教，上世同以拜天为宗旨。"文氏又云："人生既有知识，则举目所见，莫大于天。即使不出一源，而敬天祭之，必无异议。"

⑤ E. O. James《史前宗教》中Sky-religion章，204～227页。

⑥ "贞帝于帝云。"见《续》二，四，一。

⑦ "辛未卜帝风不用雨。"见《佚》二二七。"帝史（使）风。"见《通》三九八。

⑧ "方帝"见《前》七，一，一；《前》四，一七，五。

god)，抚有四方。殷人祭于四方的风神，亦举行“帝祭”。可见殷卜辞的最高天神是“帝”。帝的威力左右人间的祸福。自然界在气象上的变化和农作物的丰歉，都可由帝的命令来决定。帝是负有保护和破坏二方面的职能的。

卜辞所见诸殷王，像高祖王亥，但称为王。到了后期才有文武帝、文武帝乙（陕西周原近出卜甲）、帝辛等号。卜辞中称上帝的，只有下列诸条：

> 卜争□上帝降莫。[①]（武丁卜辞）
> 兄……（贞）上帝……出。[②]（庚甲卜辞）
> 亩（惟）五鼓上帝，若。王〔受〕又二。[③]（廪康卜辞）

有称“王帝”的，见于祖庚、祖甲卜辞：

> □□壬卜曰：兹下若，兹米于王帝。[④]（庚甲卜辞）
> 贞：隹王帝人不若。
> ……再王帝，今曰……[⑤]（廪康卜辞）

帝在第二、三期的卜辞中，已由天帝转移到人帝身上，因而出现了“王帝”一名。

“天”的观念在甲骨文中所见，没有“帝”的地位那么重要。有人统计“天”字，在卜辞中出现很少，以证“天”的地位之提高，乃出于周人，有如罗马之以 Jupiter 代替希腊之 Zeus。[⑥] 殷代后期像武乙之射天，为偶人谓之天神，仰而射之。[⑦] 似乎可以作为对“天”轻蔑的旁证。虽然周人对天的崇拜加

① 《南·师》一，三一；《续存》上一六八。

② 《后》上二八，一四；《通》三六八。

③ 《甲》一一六四。

④ 《续存》上一五九四。

⑤ 《续》四，三四，八；《南·诚》七五；《宁沪》一，五一五。

⑥ H. G. Creel 即持此说，见 *The Origins of Statecraft in China*。黄俊杰译《天神的源流》（载《大陆杂志》四五，四）。

⑦ 《殷本纪》记帝武乙无道，为偶人谓之天神，与之博，令人为行。天神不胜，乃僇辱之。为革囊盛血，卬而射之，命曰射天。Granet 曾揭举此一例，同样的情形，如达拉斯人，每逢闪电行雷，便含恨向天乱射，欲以箭使上帝服从。法国蒙田 Michel de Montaigne 在他的《散文集》中谓灵魂缺乏真正对象时，把情感附托在假的对象之上，便拿这个道理来解释。

强，但对上帝的观念并没有贬低。西周文献中，上帝与天有时可以换位，师訇殷“肆皇帝亡哭，临保我氒雩四方”句，毛公鼎作“肆皇天亡哭”；《文侯之命》：“惟时上帝集厥命于文王。”而毛公鼎云：“惟天𦦫集厥命。”一作“上帝集命”，而一作“天集厥命”。周人仍祀上帝；武王时器天亡毁云：“事喜上帝。”昭王时㝬钟：“隹皇上帝百神，保余小子朕猷，有成亡竞。我隹司配皇天王。”同一器铭中“皇上帝”与“皇天王”同时出现。而周公毁铭云：“克奔走上下帝。”上下帝应该是指天上的上帝和地下的王帝。其他乐器像犹钟说：“先王其严，在帝左右。”郘王义楚鍴云：“用亯于皇天及我文考。”文考配天，可以在天帝的左右，所以上下帝都是人们奔走祭享的对象。天帝和王帝合起来便是上下帝。周器有“上下帝”的称谓，可见他们并不是把“天”来代替“帝”。在西周人的观念里，帝与上帝支配着人们，地位仍是非常重要。不特彝铭所见如此，周初诰命所见帝庭、上帝命、上帝耿命、皇天上帝、敬事上帝、上帝监民一类的词句，层见叠出。[①]《康诰》说出由于文王修西土，冒闻于上帝，所以上帝降休，天乃大命文王，殪戎殷诞受厥命。《立政》述成汤陡大釐上帝之耿命，后来帝降罚之，乃以周式商受命。朝代的更迭，都是秉承着上帝的意旨。从周初文诰上所见“上帝”告诫的情形来看，周人立国，并没有对最上神的“帝”加以蔑视，可以断言。上帝和天，在后来儒家经典注释者都认为“上帝者，天之别名也。”这一说法是没有问题的。[②]陕西临潼县新出西周最早武王时器的利簋上说：“珷征商，隹甲子朝，岁鼎（贞）克闻，夙有商。”“克闻，夙有商”一句，和《康诰》的“冒闻于上帝……殪戎殷”意思很是相近的。伐商之举，为上帝所闻知，故甲子一战，遂很早得有商地。殪戎殷正由于上帝的命令。可见周人秉承上帝的情形，上帝和天二者并无轩轾于其间。

二、殷周文字中所见的“德”

“德”字原已见于殷卜辞。新订本《甲骨文编》重定“𢓊”及“𢔶”为德

---

① 参见本文附录一：《周初诰命所见“上帝”表》。

② 帝与天同义同用说，参池田末利氏《释帝与天》。《封禅书》裴骃《集解》引郑（玄）《孝经注》：“上帝者，天之别名也。”

字[①]，盖据罗振玉说，谓借为得失字。甲骨刻辞所见习语像“㞢（有）德”[②]，“亡德”[③]，读为有得、亡得，似无不可。卜辞如“庚辰卜王贞，朕德旁。六月”[④]，这德字从行；旁字下从方，可以释为旁字[⑤]，旁义为“溥”（《说文》）、为“大”（《广雅》），此辞读为“朕德溥”，亦自可通。

《盘庚》三篇，屡见“德”字，如荒德、爽德、凶德，皆违背德的反面语；而实德、积德、敷民德，则是对“德”的肯定；又说上帝将恢复高祖之德，把德推到先王之上，显然和周人的恒言“型先文祖共明德”一类辞句正是衔接的。而《高宗肜日》言“若德”、“正厥德”和盂鼎的“正德”，毛公鼎的“先王若德”，亦是同样的成语。德的观念在殷代应该出现，我们实在没理由加以否认的。

“德”字在西周金文中，重器如克鼎、盂鼎、班簋均已见之。在西周初期，“德”字亦使用作人名。成王时器皿德鼎，形制庞大，其中三件镌着周王对德赐贝的铭文，一件是对叔德的赏赐。德和叔德，可能是同一人。如周公旦亦称叔旦，叔德正以“德”为名，可以反映周初对德观念的重视。

西周经典，每每以“德”叮咛地儆戒人们，《康诰》、《召诰》、《君奭》、《立政》诸篇[⑥]，言之再四。而金文所见德字[⑦]，尤不一而足，其间套语、惯语与经典可以互证，有如下列：

	经典	彝铭
中德	《酒诰》：“作稽中德。”	蔡侯钟
元德	《酒诰》：“兹亦惟天若元德。”	番生簋、历鼎
经德	《酒诰》：“经德秉哲。”	者沪钟（作“淫德”）、陈曼簠
敬德	《召诰》、《无逸》、《君奭》	班簋
秉德	《君奭》	善鼎、伯㦰簋、晋公簠
明德	《多方》、《梓材》、《文侯之命》	叔向簋、大克鼎、秦公簋、虢叔钟

① 新《甲骨文编》，74页。

② 《屯乙》九〇七。

③ 《屯乙》三七五。

④ 《屯甲》二三〇四。

⑤ 《说文》古文旁字有作㫄的。

⑥ 参见本文附录二：《商、周〈书〉所见“德”字摘录表》。

⑦ 参见本文附录三：《金文“德”字表一、二》。

由上可见“秉明德”一成语，在周的旧疆到春秋时仍很盛行，虢国、秦国、晋国都习用之，秉承先王的明德，一点也不敢荒宁懈怠。至“穆穆秉德”一惯语，则已见西周邾人妥钟了。

齐、徐器上“政德”一词，则因袭盂鼎的“玟王正德”，政即是正。《晋姜》称“巠雍明德”，和盂鼎的“敬雍德”当有关系，雍是和的意思。“巠德”，越钟作“溼德”，陈簠作“经德”，即是常德，“溼”为巠的繁体，《左传·哀公二年》之“经德义”，《孟子·尽心》之“经德不回”，“经德”二字，有其长远的来历。嗣子壶的“屯德”出伯䜌毁的“前文人秉德共屯（恭纯）”。屯德，即是纯德，即《诗》所云“文王之德之纯”也。

三、畏天威与敬德观念的确立

敬和德二字联成一词，屡见于《周书》。《召诰》：“呜呼！天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。……王先服殷御事，比介于我有周御事。节性，惟日其迈。王敬作所，不可不敬德。……唯不敬厥德，乃早坠厥命。……王乃初服。呜呼！若生子，罔不在厥初生，自贻哲命。今天其命哲、命吉凶、命历年。知今我初服，宅新邑，肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。”《无逸》：“呜呼！厥亦惟我周太王王季，克自抑畏。文王卑服，即康功田功。徽柔懿恭，怀保小民，惠鲜鳏寡。……自殷王中宗，及高宗、及祖甲、及我周文王，兹四人迪哲……则皇自敬德。”《君奭》：“其汝克敬德，明我俊民在让，后人于丕时。”西周班毁：“隹民亡诰，才（在）彝。炁（昧）天令（命），故亡。允才（哉）显唯敬德，亡逌（攸）远。”这些都是周人的名言。昧天命则可招致灭亡，故必保持敬德。

大盂鼎：“今余隹令女盂，邵燮敬雝（雍）德，巠敏，朝夕入（纳）谰（谏），亯（骏）奔走，畏天畏（威）。”则称“敬雍德”；雍，和也。毛公鼎：“女毋敢豕（坠）在乃服，圛夙夕，吱（敬）念王畏（威），不赐。”《周书·顾命》：“在后之侗，敬迓天威，嗣守文、武大训，无敢昏逾。”这里则云“敬念王威”、“敬迓天威”。建立王威，是必须敬畏天威的。

董仲舒《对策》尝说道：“天人相与之际，甚可畏也。”《春秋纬》亦云：“天之与人昭昭著明，甚可畏也。”汉代天人相与之说十分发达，这种“畏天”的思想，萌芽甚早，《诗》、《书》及金文所见，材料尤多。《雅》、《颂》中言及畏天的，如：

昊天疾威。……如何昊天……胡不相畏，不畏于天。（《小雅·雨无正》）

昊天疾威，敷于下土。（《小旻》）

昊天已威，予慎无罪。（《巧言》）

不愧于人，不畏于天。（《何人斯》）

我其夙夜，畏天之威，于时保之。（《周颂·我将》）

西周训诰，上天降威之语，尤不一而足。现摘录如下：

今我民罔弗欲丧，曰：天曷不降威；大命不挚，今王其如台。（《西伯·戡黎》）

予不敢闭于天降威。用宁王遗我大宝龟，绍天明。……天降威，知我国有疵，民不康。（《大诰》）

惟天降命，肇我民，惟元祀。天降威，我民用大乱丧德，亦罔非酒惟行。（《酒诰》）

我有周佑命，将天明威，致王罚，勑殷命终于帝。……惟我下民秉为，惟天明畏。（《多士》）

我亦不敢宁于上帝命，弗永远念天威越我民；罔尤违，惟人。……有殷嗣天灭威……后暨武王，诞将天威，咸刘厥敌。……告汝，朕允保奭，其汝克敬，以予监于殷，丧大否，肆念我天威。（《君奭》）

天惟求尔多方，大动以威，开厥顾天。（《多方》）

简孚有众，惟貌有稽。无简不听，具严天威。……今天相民，作配在下。……永畏惟罚，非天不中，惟人在命。天罚不极，庶民罔有令政在于天下。（《吕刑》）

汉人认为“敬”是殷教，《白虎通·三教》篇云：“殷人之王教以敬，其失鬼，救鬼之失莫如文，周人之王教以文。”又云：“殷人教以敬，故先祭器，敬之至也。”《殷本纪》引《汤征》：“汤曰：汝不能敬命，余大罚，殛之，无有攸赦，作《汤征》。”以敬为殷教，似亦非无所本。《周本纪》记武王入纣宫，尹佚策祝曰：“殷之末孙季纣，殄废先王明德，侮蔑神祇不祀，昏暴商邑百姓，其章显闻于天皇上帝。”一本作“皇天上帝”，《逸周书·克殷解》作“昊天上帝”。此时“天”与上帝结合为一。废除明德被列为纣的大罪。《墨

子·非乐上》引汤之官刑，尹佚责殷："上帝弗常，九有以亡；上帝不顺，降之百殃。"九有的意思，正如九州、九县[1]，指的是天下。《墨子》所引如果真出于殷人的刑书，则上帝对有国者的惩戒，早已著之殷人的简册了。

《大戴礼·武王践祚》谓黄帝、颛顼之道，在于丹书，引道书之言云："敬胜怠者吉，怠胜敬者灭；义胜欲者从，欲胜义者凶。"《尚书纬·帝命验》云："季秋之甲子，赤爵衔丹书入于丰，止于（姬）昌户，其书曰：敬胜怠者吉云云。"又见《六韬·明传》篇，可见"敬"一词来源之远。《楚语》："敬恭明神，以为之祝……天地……各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德。民神异业，敬而不渎。"民之主敬，所以与神保持距离。至"远乎鬼神"，而仍须持敬。若《论语》云："务民之义，敬鬼神而远之。"即其明证。《楚缯书》云："毋弗或敬，隹天作福，神则各之；隹天作犬（祆），神则惠之，□敬隹儯，天像是恻。成为天□，下民之戚，敬之毋戈（忒）。"其告诫尤为殷切，是知"敬"之观念，与事神有莫大关系。

《诗》大序："成孝敬。"孝与敬二者相对为文。敬与祭祀关系之深，在《礼记》亦有明文。《祭义》云："（祭）烦则不敬。"《祭统》云："天子、诸侯，莫非耕也；王后、夫人，莫非蚕也。……身致其诚信，诚信之谓尽。尽之谓敬，敬尽然后可以事神明，此祭之道也。"又云："天子藉千亩，妇缫丝养牲为祀，以祭先王、先公。"《乡饮酒义》："圣立而将之以敬曰礼，礼以体长幼曰德。德也者，得于身也。"以得训德，以敬德为礼的基本。

周人的克殷，正是一股新势力，有如波斯之灭巴比伦；周人有他们立国的新观念，"敬德"便是把殷教推进了一步。"敬"是对"天"的尊崇，而德为立人的本体；敬是畏天威的表现，盛德是完美的威仪，亦是效法于天帝的。班固在《典引》上说："洋洋若德，帝者之上仪。"虽语出自汉人，其义必远有所受，可无疑义。

《周颂》有《敬之》一篇云："敬之敬之，天维显思，命不易哉！无曰高高在上，陟降厥士，日监在兹。"老天时时在看着人们的行动，不可不"敬之敬之"。《召诰》且言："节性，惟日其迈。王敬作所，不可不敬德。"性是生之理，节制血气之性，而迈进于德。敬德须节其性，方有进德之日。召公再三垂诫，认为夏、殷二代因为"不敬厥德，乃早坠厥命"，"王其德之用，祈天永命"。故能敬则得天佑，否则遭殃。从《诗》、《书》的资料看来，"敬德"

① 参见范晔：《光武纪赞》。

是西周道德哲学的中心观念。

“敬”字的意义，根据《周书·谥法》，解作“夙夜警戒”的意思。《大学》引《汤之盘铭》：“苟日新，日日新，又日新。”清儒多说“苟日新”的“苟”字，即是《说文》训自急敕的苟[①]；金文盂鼎的ﾀ，即是“敬”的省体，所以汤盘的“苟”即“敬”字。“苟日新”即“敬日新”。《说文》：“敬，肃也。”肃下云：“持事振敬也。”《释名》：“敬，警也；恒自肃警也。”“敬日新”即是日惟肃警，不敢纵逸之意。可知殷人本亦主敬。敬是旧义，周人更加强调起来。敬应当是在行动中保持警惕，所以敬亦作儆。《鲁语下》云：

> 夫民劳则思，思则善心生；逸则淫，淫则忘善，忘善则恶心生。沃土之民不材，淫也；瘠土之民莫不向义，劳也。是故天子大采朝日，与三公九卿，祖识地德，日中考政，与百官之政事，师尹惟旅、牧相宣序民事。少采夕月，与太史、司载纠虔天刑。日入监九御，使洁奉禘郊之粢盛，而后即安。诸侯朝修天子之业命，昼考其国职，夕省其典刑，夜儆百工，使无慆淫，而后即安。卿大夫朝考其职，昼讲其庶政，夕序其业，夜庀其家事，而后即安。士朝而受业，昼而讲贯，夕而习复，夜而计过无憾，而后即安。自庶人以下，明而动，晦而休，无日以怠。

这一席话出自鲁大夫公父文伯歜之母穆伯妻敬姜之口，为千古名言，可看作《无逸》篇的注脚。她解释朝日是要习（祖）知（识）地德，夕月是要共（纠）敬（虔）天刑（法）。据韦昭注“地德所以广生”：“言天子与公卿，因朝日以脩阳政而习地德，因夕月以治阴教而纪天刑。日照昼，月照夜，各因其明以脩其事。”大采朝日，服用五采，在春分举行；少采夕月，服用三采，在秋分举行。大采、少采的服色，向来有不同的说法，今不深论；但卜辞已见大采、小采之名[②]。敬姜所谓朝日识地德，日中考政；夕月敬天刑（法），此天子之事。而诸侯亦要昼考、夕省、夜儆，“惟日孳孳”，明动晦休，“自朝至于日中昃，不遑暇食”。这样勤劳认真的工作，即是《召诰》所谓“敬德”。是周人所提倡的勤劳的“敬”，和宋人主静的敬，实在是不相同的。

---

① 参见孙志祖：《读书脞录》，阮元：《揅经堂续集·释苟》，陈立：《释苟》，薛寿：《学诂斋文集·释苟》，陈椝：《经义纪闻·苟日新》条等。

② 《小屯》乙编一二：“大采日，各云自北。”又一六：“大采雨自北征……”《佚》二七六：“今日小采，允大雨。”可证。大采、小采乃春、秋分行朝日、夕月之礼，而有云、雨，故记其异。

春秋很多名人对“敬”都有精警的解说，如云：

敬，德之聚也；能敬必有德，德以治民，君请用之。（臼季赞冀缺语，《左传·僖公三十三年》）

又每每把“礼”与“敬”对待为言，例如：

礼，国之干也；敬，礼之舆也；不敬则礼不行，礼不行则上下昏，何以长世？（内史过责晋侯受玉惰，《左传·僖公十一年》）

又：

礼，身之干也；敬，身之基也。（孟献子责郤锜不敬语，《左传·成公十三年》）

不敬便是惰，（《说文》：“惰，不敬也。”）周人认为不但对上要敬，对下亦要敬，所以说：

敬，民之主也；而弃之，何以承守！（穆叔论敬不可弃，《左传·襄公二十八年》）

敬是德的基础；人身以礼、敬为本，“无礼则身不立，不敬则身不安”。（《汉书·五行志》颜师古注）这些可说是对西周“敬德”的进一步的阐释。可见“敬”之为教，沾溉之远了。

四、天命说下的政治与道德之关联

“帝命”即是天命，帝王兴替即决定于天命。自周代殷以后，天命与王位遂成为密切的联系，于是有“受命说”之兴起。《召诰》云：“呜呼！皇天上帝，改厥元子兹大国殷之命。惟王受命，无疆惟休，亦无疆惟恤。呜呼！曷其奈何弗敬！”《大诰》：“矧曰其有能格知天命……敷贲。敷前人受命，兹不忘大功。……已！予惟小子，不敢替上帝命。天休于宁（文）王，兴我小邦

周，宁王惟卜用，克绥受兹命。……爽邦由哲，亦惟十人迪知上帝命。……尔亦不知天命不易。……肆朕诞以尔东征。天命不僭，卜陈惟若兹。”三监及淮夷之叛，周公奉成王命东征，作此以申天命。这说明周所以应当代殷而有天下的道理，在《诗》、《书》及彝器，屡见这种告诫之词。《酒诰》之“明大命于妹邦”，毛公鼎、单伯钟云“劳堇（勤）大命”，及“譖貉（恪）大命”，大命即是天命。《书·盘庚》云：“恪谨天命。”已成为一种套语。由于帝位的转移，故有“天命靡常，匪懈”之说，像“帝命不时”，“侯服于周，天命靡常”（《文王》），“天命匪解”（《周颂·桓》），“维天之命，於穆不已”（《诗·清庙》），见于《雅》《颂》，不一而足。至汉人更造为王者受命之论。班彪著《王命论》称汉高祖之兴有五因，东汉傅幹著《王命叙》[1]，论世祖之兴有四事，下至隋李德林作《天命论》，已是陈陈相因了。

“天命靡常”的道理，在春秋战国时有重要的发挥。《左传·僖公五年》宫之奇谏伐虢：“臣闻之。鬼神非人实亲，惟德是依。”故《周书》曰：“皇天无亲，惟德是辅。”杜注：“《周书》，《逸书》。”屈原作《离骚》，有云：“皇天无私阿兮，览民德焉错辅。夫惟圣哲以茂行兮，苟得用此下土。”王逸谓：“皇天神明，无所私阿。观万民中有道德者，因置以为君，使贤能辅佐以成其志。”是惟有德者乃能奄有天下。《康诰》警告小子封曰：“惟命不于常，汝念哉！无我殄。”故必须践德，乃克获天之助。人主承受天命，是因为他有德，而且还不懈地去实行，故天与之助力。班毁言：“惟民之咎，在彝。”“在彝”一语，可以《诗·大雅·蒸民》“民之秉彝，好是懿德”解之。彝是“常”，所谓“彝伦攸叙”（《洪范》），是道德的秩序。此彝德不特人主为然，一般臣民亦应该具有之。不敬的结果，是“弃命而取祸”，即失去他受到天地生育的和气，而不能定命。《左传·成公十三年》刘康公对成子受脤于社之不敬行为，且有一段议论云：“吾闻之：民受天地之中以生，所谓命也，是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养之以福，不能者败以取祸。是故君子勤礼，小人尽力，勤礼莫如致敬，尽力莫如敦笃。敬在养神，笃在守业。国之大事，在祀与戎；祀有执膰，戎有受脤，神之大节也。今成子惰，弃其命矣，其不反乎！”刘康公所说“民受天地之中以生”，即是所谓“命”。“中”即《书·汤诰》“降衷有恒性之衷”，《广雅·释诂》：“衷，善也。”[2] 定命的条件，是行

① 傅燮子，入魏。文见《全后汉文》卷八一。

② 王念孙说。参见《春秋左氏传旧注疏证》，884页。

为上动作威仪之则。所谓“则”，亦是《大雅》“天生烝民，有物有则”之则，可说是人的纪律。在君子方面，要勤礼去致敬以养神。养神的任务便是祭祀，这是国之大事的一端。《后汉书》荀爽对策：“昔者圣人建天地之中而谓之礼，所以兴福祥之本，而止祸乱之源也。”荀氏用《左传》此文而说“天地之中而谓之礼”。致敬在于养神，可见敬是本于祭祀，此其所以为礼也。不敬即惰，成子惰，故有弃“命”之讥。

“定命”一词，原见于《诗》。《抑》云：“有觉德行，四国顺之。订谟定命，远犹辰告。敬慎威仪，维民之则。”刘康公说“动作礼义威仪之则”以“定命”，《抑》诗言远大谟略以定命，亦必本于敬慎威仪，然后可为民之楷则，意思是相承的。

春秋以来，“天命观”每每从政治转移到道德行为方面。《穀梁传》云：“人之于天也，以道受命；于人也，以言受命。不若（顺）于道者，天绝之也；不若（顺）于言者，人绝之也。臣子大受命。”（《庄公元年》）《穀梁传》提出对于天则用“道”来受命，于人则用“言”来受命。“道”与“言”的重要性，正是贯彻“命”的两种工具，这是很新鲜的说法了。把“命”的含义从“天”扩展到“人事”和“言辞”方面来，这是进一步的发挥。古有“受命”之礼，《周礼·大宗伯》云：“王命诸侯则傧之，是来受命。”故人臣以受命之礼为重大之事，王命有如天命，不可轻怠视之。不顺于道，则天绝之；不顺于言，则人绝之。天以道天命，故天道是绝对的。吴王阖庐之被弑，吴季札至曰：“苟先君无废祀，民人无废主，社稷有奉，国家无倾，乃吾君也，吾谁敢怨？哀死生事，以待天命。”（《左传·昭公二十七年》）处大难之中，既非人力所能为，乃抱一种安命无怨的态度。后来《中庸》引孔子言：“居易以俟命，无入而不自得。”居易是处常，和季札居危的情形正相反，但期待“命运”的决定则是相同的。邾文公卜迁于绎，其史曰：“利于民而不利于君。”邾子曰：“苟利于民，孤之利也。天生民而树之君以利之也；民既利矣，孤必与焉。”左右曰：“命可长也，君何弗也？”邾子曰：“命在养民；死之短长，时也。民苟利矣，迁也，吉莫如之。”（《左传·文公十三年》）杜注：“文公以百姓之命为主，百姓之命乃传世无穷。”邾子不理对己之不利，认为一己之命不足计较，而养民实为天命之所在，能舍私命而求大命，可谓真能知命者。后来孔子因言“知天命”，“乐天知命故不忧”，而孟子亦言：“夭寿不贰，修身以俟之，所以立命。”己命之修短不足计较，但修身以待之，则兼有季札、邾子之精神。这是春秋时人对于命的理论，因举二事，以见其对儒家思

想影响之一斑。

命运观念，希腊人谓之 moira。在古诗人荷马（Homer）史诗所述，天神乃要受到命运（destiny）的决定（moira above the God），而命运仍旧是要依据道德的（moira as moral），命运是超越于众神能力之上的，神的行为如果犯了错误，连 Zeus 也不能违反命运规定，亦要受到道德制裁的。

希腊在多神教孕育之下，其命运思想，是作为限制所有无论神、人之个体力量的、负有道德任务的法令①。在吾国铜器彝铭所见天命的词句，像"劳勤大命"、"䜌恪大命"、"惠弘天命"等，如昧天命，则招致灭亡。叮咛再四，充分表示一由上天确定的命运是绝对的，是出于上帝意旨而不可侵犯的。希腊人以多神立教，神与神之间尚有矛盾与斗争，而殷、周之际，早已形成泛神，甚至超神的意识。上帝、皇上帝、皇天神、皇天上帝等名称，都是一神的尊号，而"天"无异即上帝的别名。在发挥天命的力量，更富有权威，而天帝与道德配合起来，更为巩固而有意义。

《诗·周颂》："维天之命，於穆不已；於乎不显，文王之德之纯。假以溢我，我其收之；骏惠我文王，曾孙笃之。"《毛传》引孟仲子曰："大哉天命之无极，而美周之礼也。"《笺》云："天之道，於乎美哉！"训穆为美，《毛传》训纯大。《笺》云："纯，亦不已也。溢，盈溢之言也。於乎不光明与！文王之施德，教之无倦已，美其与天同功也。以嘉美之道，饶衍与我，我其聚敛之，以制法度，以大顺我文王之意，谓为《周礼》六官之职也。""纯德"金文作"屯德"，善鼎及伯㦰簋俱云："虢（效）前文人秉德共屯。"其语略同"於穆"，见于金文，亦重言穆穆，或释穆为深奥（profound），谓天道深不可测，于义亦通。此颂的主要意义正在把天命与纯德紧扣起来。新出土周共王器的师訇鼎云："臣朕皇考穆穆王，用乃孔德□屯（纯），乃用恖弘正乃辟安德。"又有"孔德"及"安德"二词，德字在铜器出现十分多，原因是古代"赐祭器，正所以章有德"呢！②

五、作《易》之忧患心理与修德的建立

人类宗教的产生，源于对自然物的恐惧、惊异和失望，在心理上需要安

---

① Moira as an ordiance which limits all individual power, whether human or divine; and moreover, that this ordiance is even more a decree of moral obligation. （同前，p. 14 Cornford。）

② 《史记·卫世家》："成王举康叔为周寇，赐卫宝祭器，以章有德。"

慰与寄托，故宗教生于情，而学术出于智。宗教最普遍的意义是信仰。例如对于天象的敬畏，和人事的怵惕戒惧，都是这种心理的表现。《文中子·周公》篇云：“《易》之忧患，业业焉、孜孜焉，其畏天悯人，思及时而动乎?”这数语颇能道出作《易》的精神。《易·卦·系辞》之制作，说者谓出于文王。孔氏《周易正义》第四《论卦爻辞谁作》下云：

其周《易·系辞》凡有二说：一说所以《卦辞》、《爻辞》，并是文王所作。知者，案《系辞》云：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者其有忧患乎?”又曰：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶？当文王与纣之事耶?”史迁云：“文王囚而演《易》。”即是作《易》者其有忧患乎？……二以为验《爻辞》多是文王后事……《左传》韩宣子适鲁，见《易》象云：“吾乃知周公之德。”周公被流言之谤，亦得为忧患也。

无论其辞作者为文王抑或周王，都是生于忧患而著文垂训。孔《疏》云：“若无忧患，何思何虑？不须营作。”“身既患忧，须垂法示于后，以防忧患之事，故《系》之文辞，明其失得与吉凶也。”故《系辞》下云：

《易》之为书，不可远为道也。……唯变所适。其出入以度，外内使知惧。又明于忧患与故。无有师保，如临父母。

外内使知惧，所以朝夕警惕，以求无过。《系辞》又云：“子曰：危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。《易》曰：其亡其亡，系于苞桑。”六十四卦都是修德防患的事，《系辞传》于“作《易》者其有忧患”句下，列举九个基本卦，皆以修德为主：

履	德之基	和行
谦	德之柄	制礼
复	德之本	自知
恒	德之固	一德
损	德之修	远害
益	德之裕	兴利

困	德之辨	寡怨
井	德之地	辨义
巽	德之制	行权

这九卦卦义可以修德避患，故特指出，明为德之所用。《周语》芮良夫曰："夫王人者，使神人百物无不得其极（正），犹曰怵惕，惧怨之来也。"曰怵惕者，《易·乾卦·九三爻辞》云："君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。"《疏》谓："君子在忧危之地，故终日乾乾，言每恒终竟此日，健健自强，勉力不有止息。夕惕者，谓终竟此日，后至向夕之时，犹怀忧惕。"这种怵惕的心理，正在养成"临事而惧"的好习惯。读《易》可以无过，必须保持内外使知惧之心，故能免咎。周公在《大诰》警告幼冲人应该"永思艰"，成为永久的敕戒。

文中子言《易》有畏天悯人之心，畏天之降灾，致罚于人，故修德以防患。先忧而后乐，这种忧患心理，富有宗教情绪，但并非对神发生恐惧。S. Kierkegaard 著 *The Concept of Dread*，说明带着原罪（original sin）的人类，对天灾的残酷，在上帝面前怖慄地忏悔。中国古代无"原罪"的意识，故《易传》的忧患心理与 dread 之心，有很大的距离。

《震》卦是重雷，为十分惊怖的天象，故云："君子以恐惧修省。"不止恐惧，而是因恐惧而自我修省。《既济》为已渡到彼岸，但始终不认为满足，其《象辞》仍云："君子以思患而豫防之。"对于防患，始终不渝，这才是《易》的忧患心理。

《易》象的作者，在解释各卦时，屡屡以"德"为言，如《坤》象云："以厚德载物。"《蒙》象云："以果行育德。"《小畜》象云："以懿文德。"《否》象云："以俭德辟难。"《豫》象云："以作乐崇德。"《蛊》象云："以振民育德。"《大畜》象云："以多识前言德行，以畜其德。"《坎》象云："以常德行习教事。"《晋》象云："以自昭明德。"《蹇》象云："以反身修德。"《夬》象云："以施禄及下，居德则忌。"《升》象云："以顺德积小以高大。"《渐》象云："以居贤德善俗。"《节》象云："以制数度议德行。"六十四卦的《象辞》中有十四卦提到德字，大抵以进德、积德为主，在不好的卦象，则意存警惕。《否》之俭德，《坎》之常德，《蹇》之修德，《节》之议德皆是。

《乾·文言》论乾，元、亨、利、贞为四德。"四德"之名，见于《左传·襄公九年》，史官解说穆姜筮得《艮》之随☳卦，谓穆姜"而与于乱，固

在下位。而有不仁，不可谓元；不靖国家，不可谓亨；作而害身，不可谓利；弃位而姣，不可谓贞。有四德者，随而无咎；我皆无之，岂随也哉！”由其取恶，不能无咎。称元、亨、利、贞为四德，春秋时人已有此说。至于《乾卦》各爻的层次，《初九》保其龙德，《九二》言“德博而化”，《九三》言“忠信进德”，《九四》言“进德修业欲及时”，处处以德为主题，故云：“君子以成德为行，日可见之行也。”君子之成就在乎德行。《易·十翼》的作者结合“德”义来发挥《易》的真谛，以建立《易》的道德学。

六、时义思想的形成

“时”的观念，在周《易》中有极重要的地位。《乾·彖》言：“六位时成。”六爻构成的层次，代表着不同的时会。《彖辞》上每说：“时之义大矣哉！”又如《既济·九五》爻，象曰：“东邻杀牛，不如西邻之时也。”王弼注：“在于合时，不在于丰也。”所以时有“合时”之义。如何才能合时，是要“先天而天弗违，后天而奉天时”，“与四时合其序”。当然须依天行的规则来进行。

古者“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所”，（《系辞传》）故“日中”是一日中最重要的时间。《丰》的卦辞说：“丰亨，王假之，勿忧，宜日中。”王之所至，以日中为宜。《礼记·祭义》郑注：“殷人大事以日中。”《书·无逸》说：“自朝至于日中、昃，不遑暇食。”周公自晨、午、昏，连吃饭都没有充分的时间，想见忙碌之至。殷代卜辞又作“中日”，如“中日至郭兮（曦）昏。”（《林》五四七）“中日至昃，其雨。”（《掇》，三九四）《墨子·经说》：“日中，缶（正）南也。”日中这一时刻，是太阳当值正南的时候，故被认作一日的中间定点。

“民之大事在农”（《周语》），故《尧典》以“敬授民时”为重。希腊希西阿（Hesiodos）著《工作与时令》，为 Boeotia 朴实农人之实地工作与日常生活的写照。在吾国则有《月令》及《夏小正》一类之书。

甲骨文旹字，说者谓为“之日”合文。《说文》：“古文时，从之日。”经典“时”字，除指 time 者外，尚有与“是”同用之例。《孟子》引：“夏谚：时日曷丧，予及汝偕亡。”时日即是日。《尧典》：“惟时柔远能迩。”“惟时懋哉。”《诗·文王》：“有周不显，帝命不时。”郑注：“时，是也。”《般》：“敷天之下，裒时之对，时周之命。”时均训是，可作指示代词之“此”用。惟时

=惟是，则时又可作系词的“是”用。这种现象，近东亚述语（assyrian）在连接词，每以 cī字用为 when，while。cī正如汉语之“时”。希伯来的第五字母ㄇ（Hē）用作指定冠词（definite article）之“the”，亦作疑问词，说者谓其与动词“be”（音 ha-iah）有关[①]。这一情形和中国的时字用为“是”＝the 及 be，最为相似。

“时”由“之日”二字会意。“时”字用作“是”，在语法上具有冠词的 the（此）和系词的 be 两种重要意义，因其具有肯定及指示作用。《尚书·皋陶谟》云：“百僚师师，百工惟时。抚于五辰，庶绩其凝。”百官必依“时”去工作。《洪范》：“王省惟岁……岁月日时无易，百谷用成。……日月岁时既易，百谷用不成。”时间是不可改易的，宜顺其常，否则农事的收获便发生问题了。“时”一观念之所以重要，是与农事有密切关系。《周语》虢文公曰：“民之大事在农：上帝之粢盛于是乎出，民之蕃庶于是乎生，事之共给于是乎在。……是故稷为大官。古者大史顺时覛土……民用莫不震动，恪恭于农，修其疆畔，日服其镈，不解于时。”百姓是要“不懈于时”，而王者亦要“使民以时”（《论语》）。“时”有它的实际生活意义，儒家重视“时”的观念，其故在此。

孟子称孔子为“圣之时者也”（《万章下》），以其“时行则行，时止则止”（赵岐注），“可以速而速，可以久而久，可以处而处，可以仕而仕。”（《万章下》，又《公孙丑上》），一切因时制宜，无不得其正。赵《注》云：“孔子圣人，故能量时宜，动中权也。”赵说“量时宜，动中权”，即是孔子读《易》所体会到的“时中”的道理。孔、孟都言“权”，孔子云：“可与言，未可与权。”孟子云：“权然后知轻重。”又云：“执中无权，犹执一也。”《公羊传》论权最精：“古人之有权者，祭仲之权是也。权者何？权者反于经，然后有善者也。权之所设，舍死亡无所设。行权有道，自贬损以行权，不害人以行权。杀人以自生，亡人以自存，君子不为也。”《桓公十一年》权是“称”、是“秤”，所以别轻重，祭仲知“国为重君为轻”，牺牲一己以存国，故《春秋》美之。焦理堂云：“（《易》）《系辞传》云：‘巽以行权。’又云：‘巽称而隐。’又云：‘巽，德之制也。’称即是权，制即‘谦以制礼’之制。”焦氏又云：“盈则以反经为权；失道则以制礼辨义为权，用以自救其过。执一则害道，变通则道不穷。行权者，变而通之也。”（《易通释·权》）又焦氏释“时”云：

① 参见 Hugh A. Moran & David H. Kelley, *The Alphabet and the Ancient Calendar Signs*, p. 76。

"（《易》）于《随》赞云：'天下随时于升。'赞云：'柔以时升。'于《遁》赞云：'刚当位而应与时行也。'于《无妄》赞云：'茂对时育万物。'于《家人》之通。《解》则赞云：'待时而动。'于《革》之通。《蒙》则赞云：'以亨行时中。'于《蹇》之通。《睽》则两卦皆云：'时用大矣哉！'可谓详矣。……凡称时用、时义各有所钩贯，非泛言也。《贲》传云：'观乎天文，以察时变。'明《贲》通《困》也。《丰》传云：'天地盈虚，与时消息。'明《丰》通《涣》也。《经》举一隅，传已不惮遍举诸隅。而于《系辞传》总揭其义云：'变通配四时，不烦言而决矣。'"（《易通释》）焦氏把《易传》上的"权"与"时"的含义，同以"变通"解释之，可谓得其肯要。所以了解《易经》的"时"义，需要配合"权"的道理，要懂得"变通"去衡量，以取得至当而中正，这是《大易》的至理。古代许多哲人莫不认识"时"的重要性。《孟子》引齐谚："虽有镃基，不如待时。"范蠡亦讲究"随时"，他说："夫圣人随时以行，是谓守时。天时不作，弗为人客；人事不起，弗为之始。今君王未盈而溢，未盛而骄，不劳而矜其功，天时不作，而先为人客；人事不起，而创为之始，此逆于天而不和于人。"（《国语·越语》）时机未到，而先时发动，自然要失败的。"随时以行，是谓守时。"说明"时"的把握在处事上非常重要，千万不能忽视的。

相反的，时运不来的，或两求亦莫能致；时际不合，则士有不遇之叹。屈原的"哀朕时之不当"，及"愿竢时乎吾将刈"，只能够期待，他只能够藉文辞来发泄他的生不逢时的感慨，归之于命运的不偶。故辞赋家每每把"时"和"命"二者联结起来，称之曰"时命"。庄忌有《哀时命》之作，其辞云："哀时命之不及古人兮，夫何与生之不遘时！""不遘时"便是不合时宜的了。

C. N. Callahan 曾论西方古代哲学中"时"（time）有四义。Joseph Needham 著《时与东方人》（*Time & Eastern Man*）一文，对古代《墨经》、道家之论"时"诸观念，已有详细发挥。本文只就儒家渊源于《易》的"圣之时"一义与"时变"二者的不可分关系加以说明，他暂从略。《易》由卦爻所组成，王弼已说过："卦以存时，爻以示变。"又云："卦者，时也；爻者，适时之变者也。"（《易略例》）故知构成《易》体系基本元素的卦、爻，即代表着时与变的意义。

总之，"时"有"是"义，"是"引申为实（real）、为正（rightness）。时虽指 time，但已进而指示：此际此事之"是"，又为是非之"是"，可说是由 must be 而成为 ought to be，在这种情形下，"时"便发展为时中（timely

mean)，其意义已入于道德的范畴了。

附录一　周初诰命所见“上帝”表

《金縢》　乃命于帝庭，敷佑四方。

《大诰》　予惟小子，不敢替上帝命……爽邦由哲，亦惟十人，迪知上帝命。

《康诰》　越我一二邦，以修我西土惟是怙冒，闻于上帝。帝休，天乃大命文王。

《召诰》　呜呼！皇天上帝，改厥元子兹大国殷之命。惟王受命，无疆惟休，亦无疆惟恤。……王来绍上帝，自服于土中，……其自时配皇天，毖祀于上下。

《多士》　惟帝不畀，惟我下民秉为，惟天明畏。我闻曰：上帝引逸，有夏不适逸，则惟帝降格，向于时夏。……殷王亦罔敢失帝，罔不配天其泽。……惟时上帝不保，降若兹大丧。……今惟我周王，丕灵承帝事，有命曰割殷，告勅于帝。

《君奭》　我亦不敢宁于上帝命，弗永远念天威，越我民罔尤违惟人。……时则有伊陟臣扈，格于上帝。……公曰君奭！在昔上帝割申劝宁王之德，其集大命于厥躬。……乃惟时昭文王迪见冒闻于上帝，惟时受有殷命哉。

《多方》　惟帝降格于夏……不克终日劝于帝之迪，乃尔攸闻。……惟我周王，灵承于旅，克堪用德，惟典神天。

《立政》　亦越成汤陟丕釐上帝之耿命。……帝钦罚之，乃伻我有夏，式商受命，奄甸万姓，亦越文王、武王，克知三有宅心，灼见三有俊心，以敬事上帝。

《吕刑》　上帝监民，罔有馨香德，刑发闻惟腥。

《顾命》　保乂王家，用端命于上帝。

《文侯之命》　惟时上帝，集厥命于文王。

附录二　商、周《书》所见“德”字摘录表

《盘庚上》　非予自荒兹德，惟汝含德，不惕予一人。

汝克黜乃心，施实德于民，至于婚友，丕乃敢大言，汝有

积德。

《盘庚中》 故有爽德，自上其罚汝，汝罔能迪。

《盘庚下》 用降我凶德。……今我民用荡析离居，罔有定极，……肆上帝将复我高祖之德，乱越我家。……式敷民德，永肩一心。

《高宗肜日》 民有不若德，不听罪。天既孚命正厥德，乃曰其如台！

《微子》 我用沉酗于酒，用乱败厥德于下。

《洪范》 人无有比德，惟皇作极。

曰予攸好德，汝则锡之福。

于其无好德，汝虽锡之福，其作汝用咎。

六、三德：一曰正直，二曰刚克，三曰柔克。

九、五福：四曰攸好德。

《金縢》 今天动威，以彰周公之德。

《康诰》 惟乃丕显考文王克明德慎罚。

今民将在只遹乃文考，绍闻衣德言。

若德裕乃身，不废在王命。

朕心朕德惟乃知。

乃非德用乂，汝亦罔不克敬典。

我时其惟殷先哲王德，用康乂民作求。

用康乃心顾乃德。

《酒诰》 天降威，我民用大乱丧德。

饮惟祀，德将无醉。

越小大德，小子惟一。

作稽中德，尔尚克羞馈祀。

兹亦惟天若元德。

经德秉哲。

惟助成王德显。

弗惟德馨香，祀登闻于天。

《梓材》 先王既勤用明德……作兄弟方来，亦既用明德。

肆王惟德用，和怿先后迷民。

《召诰》 王其疾敬德。

曰其稽我古人之德。

王敬作所，不可不敬德。

惟不敬厥德，乃早坠厥命。

王其德之用祈天永命。

其惟王位在德元。

越友民，保受王威命明德。

《洛诰》 公称丕显德，以予小子扬文、武烈，奉答天命。

乃单文祖德。

万年厌于乃德。

其永观朕子怀德。

《多士》 惟天不畀不明厥德。

非我一人奉德不康宁。

予一人惟听用德。

《无逸》 则皇自敬德。

《君奭》 弗克经历，嗣前人恭明德。

我道惟宁王德延。

惟兹惟德称，用乂厥辟。

在昔上帝割申劝宁王之德。

亦惟纯佑秉德迪知天威。

惟冒丕单称德。

惟文王德丕承无疆之恤。

其汝克敬德，明我俊民在让。

乃惟知民德亦罔不能厥初，惟其终。

《多方》 惟我周王，灵承于旅，克堪用德，惟典神天。

非我有周秉德不康宁，乃惟尔自速辜。

尔尚不忌于凶德，亦则以穆穆在乃位。

《立政》 上帝迪知忱恂于九德之行。

谋面用丕训德，则乃宅人。……其在四方，用丕武见德。

……文王惟克厥宅心……以克俊有德。

亦越武王率惟敉功，不敢替厥义德，率惟谋从容德，以并受此丕丕基。

用悛人，不训于德，是罔显在厥世。

《吕刑》 德威惟畏，德明惟明。

穆穆在上，明明在下，灼于四方，罔不惟德之勤。

惟克天德，自作天命，配享在下。

惟敬五行，以成三德。

今往何监非德于民之中，尚明听之哉。

《文侯之命》 丕显文武，克慎明德，昭升于上，敷闻在下。

简恤尔都，周成尔显德。

附录三

（一）金文"德"字表一

器名	**套语**	**铭文**	**出处**
德鼎		王易（赐）佁（德＝德）贝廿朋。	《上海·铜器》二七
德方鼎		自蒿（镐）咸，王易德（德）贝廿朋。	同上二八
德簋			二器在美国，《文物》1959（7）
盂鼎	正德	今我隹即井（型）亯于玟王正德……	《上海》二九
	敬雍德	绍燮敬雍德，巠（经）敏，朝夕入谏。	
毛公鼎	若德	告余先王若德，用邛邵皇天，醽圝（恪）大命。	《窓》四，二
叔向簋	明德	余小子司（嗣）朕皇考，肇帅井（型）先文且（祖），共明德，秉威仪，用醽豁奠保我邦我家。	《大系》一二九
番生簋	誓德	不显皇且考，穆穆克誓乎德，严在上，广启乎孙子于下。	《陶》二，一六

	元德	不敢弗帅井（刑），皇且考不秠元德，用䜌圝（恪）大令，甹王位，虔夙文，尃求不朁德。	《大系》一三〇
大克鼎	悊德	悤襄（让）氒心，宝静于猷，盄（淑）悊（哲）氒德。 易釐（釐）无彊，永令于氒孙辟天子，天子明愍（德）䫺考于申（神）。	《上海》四七
梁其（基）钟	悊德	不显皇且（祖）考，穆穆异异（翼）克悊。	《上海》六〇
	氒德	农臣先王，得屯（纯）亡敃。	
井（邢）人妄钟	哲德	䫺盄（淑）文且皇考，克哲氒德。贵（得）屯（纯）用鲁永（冬）于吉……妄不敢弗帅用。秉德　文且皇考，穆穆秉德。	《上海》六一
善鼎		唯用妥福，唬（效）前文人秉德共屯。	《小校》三，三〇
师望鼎	哲德	小子师望曰：不显皇考宄公，穆穆克盟氒恖，悊（哲）氒德，用辟于先王㝵屯亡敃。	《金匮》五八
师訇（询）簋	首德	哀哉今日天疾畏，降丧，首德不克妻。	《薛》一四
		故亡承于先王。	《大系》一三二
伯𢦚簋	秉德	隹用妥神，褱唬前文人秉德共屯，隹匄万年。	《攈》二，三
班簋	敬德	允才（哉）显唯敬德，亡逌（攸）违。	《文物》

历鼎	元德	肇对元德，孝友隹井（刑）。	《代》三，四五
𣪘录光鬲	宝德	𣪘录光康□□孝永宝德。	《薛》一六，一七六

（二）金文“德”字表二

国别	器名	套语	铭文
虢	虢叔钟	明德	穆穆秉元明德……敢启帅井（型）皇考威仪。
蔡	蔡姞簋		用妥多福于皇考德尹惠姬，用蕲匄眉寿，绰绾永令，彌氒生灵冬。
	蔡侯钟	氒德	有虔不惕，𨑻（左）右楚王，雀雀为政，天命是遅，定均无邦，休有成庆，既志（协）于忌，乍中氒𧬴（从言）。
晋	晋姜鼎	明德	余不叚妄（荒）宁，巠雍明德，宣邲我猷。
	晋公盦	秉德	敢帅井（刑）先王，秉德𣪘𣪘，智燮万邦。
	𤔲子壶	屯德	屖屖康盄，承受屯悳，旂无彊至于万意（亿）年。
曾	曾伯陭壶	为德	为德无叚，用孝用亯，用赐眉寿。
齐	叔夷钟	政德	箭（肃）成朕师旟之政德，谏罚朕庶民左右毋讳，夷不敢弗儆戒。
陈	陈曼簠	经德	不敢逸康，肇勤经德。
	陈侯因資錞	扬德	其惟因資，扬皇考邵练高祖黄啻（帝），侎飼超文，朝问诸侯，合扬氒德。
越	者沪钟	㴱德	女亦虔秉……余其念訨乃有㴱悳，目克糸光朕吧。
徐	王孙遗者钟	政德	肃悊圣武，惠于政德，恧于威义……余恁飼心，诞永余德。
秦	秦公𣪘	明德	……余虽小子，穆穆帅秉明德，剌剌桓桓迈（万）民是敕……
	秦公钟	明德	……小子穆穆帅秉明德，睿専明井（刑），虔敬朕祀，以受多福。

附录四　金文所记"天命"略表

器名	套语	铭文
大盂鼎	天……大令	……不显文王，受天有大令（命），在珷王嗣玟作邦。……古天翼临子……
周公毁	无终命	……克奔走上下帝，无冬令（终命）于右周追孝……
乖伯毁	受大命	……朕不显祖玟、珷雁（膺）受大命。乃且克桒先王，异（翼）自也（他）邦，又芇于大命。（此器直作大命，不以令为之。）
毛公鼎	受大命	皇天弘猒氒德，配我有周，雁受大命。……唯天將集氒命，亦
	集命	唯先正，嚣嶭（襄乂）氒辟，劳堇（勤）大命。肄皇天亡昊，临保我
	配命	有周，不巩先王配命。……告余先王若德，用邛邵皇天，䌛貈（恪）大命（此器亦迳作"命"）。
单伯钟	大命	逨匹先王，劳堇大令（命）。
师訇毁	天命	不显文武，孚受天令（命），亦則殷民。……克左右先王，乍氒厶殳（肱股），用夹邵氒辟，奠大命。
番生毁	大令	……不坏元德，用䌛貈大令。
师𩛥毁	𩁹乃命	令余隹䌛𩁹乃令（命）（按此成语亦见鄦毁、师兌毁二）。令女嗣乃且旧官，小辅罘鼓钟。
录伯𢦚	惠弘天命	……自乃祖考，又劳于周邦，右辟四方，重弘天令（惠弘天命），女肇不豕（坠）。
班毁	昧天命	……隹民亡㣈才（哉）！彝㫺（昧）天令（命），故亡。
沈子毁	受命	敢敃邵告朕吾考令（命）……克成妥（绥）吾考臣子顓顓受令（命）……用气霝令，用妥公唯寿。

蔡侯钟	天命	天命是遅，定邦庶邦。
叔夷钟	天命	……尸箕其先旧，及其高祖。𧻚𧻚成汤，又敢在帝所，尃受天命，删伐頣（夏）司（祀）。……不显朕皇且，受天命，鼏宅禹賷，十又二公，在帝之矿，严龚夤天命，保嬖𠦑秦，虩事䜌夏。
秦公钟	天命	受天命，竈又下国，十又二公。

上文初刊于《中研院史语所集刊》第四十九本第一分册（1978年），为李济主编“上古史”之一篇。先是1975年10月，余有 *The Character Tê in Bronze Inscriptions* 一文，在澳洲铜器与考古学会议提出宣读，已由 Melbourne, National Gallery of Victoria 印行，与上文诸多复出，故兹从删汰。近时新出土铜器铭辞涉及“德”字綦夥。若豳公盨之提倡“厥沬惟德”，与墨子书中引述之夏书逸篇《禹之总德》遗文，可互相印证。“德”的观念，西周认为禹时已盛行，另有文详之。附记于此。

神道思想与理性主义*

一、神、民地位的升降

《周书·吕刑》云："遏绝苗民，无世在下。乃命重、黎绝地天通，罔有降格。"又云："上帝不蠲，降咎于苗，苗民无辞于罚，乃绝厥世。"上帝对于苗民加以惩罚，使他们无嗣于后。在政治措施上，是使重、黎氏把地与天隔开，使二者不得互相侵犯。据《楚语》观射父对楚昭王的对答，在少昊衰世，九黎乱德，家为巫史，使得神和民上下同等而杂糅。本来神属于上，而民属于下。因此使南正重司天以属神，火正黎司地以属民，重新划分起来。《鲁语》记着仲尼的说话："山川之灵足以纪纲天下者，其守为神，社稷之守者公侯。"《史记集解·鲁世家》引王肃云："守山川之祀者为神，谓诸侯也。"韦注谓："主山川之君为群神之主，故谓之神也。"是在古代诸侯主山川之祀，以"人"的身份而得被称为神。楚人重巫术，人、神仍旧糅合，故屈原称其君曰灵修，无异视之为神。《左传·僖公五年》："虢公曰：吾享祀丰洁，神必据我。"以为祭祀丰，则神可以依于人，仍是神、民未能完全分隔的旧习惯。

可是，《皋陶谟上》已说："天聪明自我民聪明，天明畏自我民明畏，达于上下，敬哉有土。"上谓天，下谓民。明、畏指赏、罚。把天和民对举而

---

* 本文为《中国上古史》待定稿第四本之一章，审阅人为陈槃先生。

言。民本来是要“畏天威”的，现在却说天的明、畏是由于民的明和畏。《泰誓上》对民亦很重视，好像“民之所欲，天必从之”。（《左传·襄公三十一年》及《国语·郑语》引）“天视自我民视，天听自我民听。”这无异说天的一举一动是和民脱不了关系，而且民有所要求，天必定听从他们。民的地位可以左右天，这分明是一很重要的转变。到了东周，才有民为神之主的说法。《左传·桓公六年》随季梁说：“所谓道，忠于民而信于神也。上思利民，忠也；祝史正辞，信也。……夫民，神之主也。是以圣王先成民，而致力于神。故奉牲以告曰：‘博硕肥腯。’谓民力之普存也。于是乎民和而神降之福，故动则有成。今民各有心而神鬼乏主，君虽独丰，其何福之有！”这段话是说能对民忠而对神信，才是“所谓道”。必须先使民丰足，国力充裕，然后有肥美无疾的牲畜可以事神。民不馁则神才降福，否则在君是“逞欲”，在祝史是“矫举”，这样对民是“不忠”，对神是“不信”的。季梁说：“民，神之主也。”意思应该是说祀神之先务，主要是在于民力充足，并不是说民可以为神的主宰，和民的地位可以代替了神的。汉西岳华山碑上云：“深达和民事神之义。”事神必以和民为先务，汉人亦深明此旨。《庄公三十年》传，史嚚曰：“虢其亡乎？吾闻之：国将兴，听于民；将亡，听于神。神，聪明正直而壹者也，依人而行。虢多凉德，其何土之能得？”这是说神是“依人而行”的。人君为国，宜以民为重；失民，则神无由享。神是聪明而正直的。又《僖公十九年》传，司马子鱼曰：“古者六畜不相为用；小事不用大牲，而况敢用人乎！祭祀以为人也。民，神之主也；用人，其谁飨之？”这是指斥宋公以人（鄫子）为祭牲的不合理。亦引用“民，神之主也”一句，可见这一说在东周已极通行。“祭祀以为人也”，而不是“为神也”，这是很进步的理论。民人的地位，至此已提高了。

《左传·僖公二十四年》，富辰曰：“大上以德抚民，其次亲亲以相及也。昔周公吊二叔之不咸，故封建亲戚，以蕃屏周。……召穆公思周德之不类，故纠合宗族于成周（而作《棠棣》之诗）……庸勋、亲亲、昵近、尊贤，德之大者也。”“以德抚民”是第一义，其次封建尊贤，亦是德之大者。因为“非贤无与兴功，非亲无与辅治”。（《魏志》曹冏《上书》）西周立国的政策，于此可见其端倪。富辰称“太上以德抚民”，后来叔孙豹论三不朽：“太上有立德，其次有立功，其次有立言。”（《襄公二十四年》传）《礼记·曲礼》亦说：“太上贵德。”以德居首的重德思想，即是周人的教训。因此，神之对人，亦“惟德是依”。《左·僖公五年》宫之奇言：“鬼神非人实亲，惟德是依。”

引《诗》："黍稷非馨，明德惟馨。""民不易物，惟德系物。"如是则非德之人，其民不和而神不享。神所凭依，将在于德。这一说法，在古《剑铭》曰："带之以为服，动必行德。行德则兴，倍德则崩。"（亦见《北堂书钞》一二二引《太公金匮》）可见行德与否，是有国者兴亡的关键。周初已成为格言。这种以民为重点的尊德思想，显然是对人主的一种警戒。

又《左传·宣公三年》，楚（庄王）问鼎，周大夫王孙满对曰："在德不在鼎。昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧……用能协于上下，以承天休。桀有昏德，鼎迁于商，载祀六百，商纣暴虐，鼎迁于周。德之休明，虽小，重也；其奸回昏乱，虽大，轻也。天祚明德，有所底止。"休美的德，虽小必获天的重视。至于巨恶，则当然天不直有所为。所以，有明德者必得到天的福祚。天是眼睛雪亮（聪明）而公正的，故云："天祚明德，有所底（致）止。"王孙满把德远推到夏代，可见尊德必为天佑的思想，是有其远源的。

金文及经典屡屡言及"明德"。春秋之世，明德成为王室一般的教育宗旨。《国语·楚语》，庄王使大夫士亹傅太子葴（恭王名），士亹的对答指出尧、舜、启、汤、文王，是五王者皆"元德"也。"元德"一词已见金文的历鼎："肇对（答）元德，孝友隹刑（型）。"元，大也。元德指的是盛德的大君。士亹问于申叔时，叔时又指出可以用各种故书来设教，大都和明德有关系，如云：

> 教之《春秋》而为之耸善而抑恶焉，以戒劝其心。
> 教之《世》而为之昭明德而废幽昏焉。
> 教之《诗》而为之道广显德，以耀明其志。
> 教之《语》，使明其德而知先王之务，用明德于民也。

《世》是"先王之世系也"，即是《世本》；《语》是"治国之善语"，即是《国语》之属。《周礼·小师》："讽诵诗，世奠系。"故书奠或作"帝"，郑注《周礼·小史》："《系世》谓《帝系》、《世本》之属。"这些都是历史教科书，是当时以诵习史册为入德之门，即是以历史教育作为昭明德的武器。

二、德的类型与礼、乐

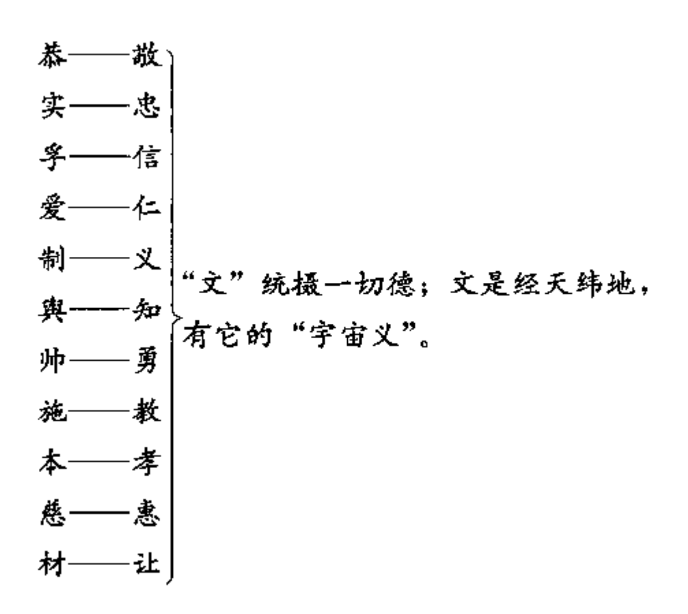
周人以"修德"、"立德"为开国训典。《周语》祭公谋父曰："先王之训

也，有不王，则修惪。”韦昭注：“修文德以来之。”又《周语》单襄公引《时儆》与《夏令》二篇，阐释有关“使民以时”的办法云：“此先王所以不用财贿而广施惪于天下者也。”如是对百姓及远人都用“德”来收服人心。对远人布德，又称文德，像《诗》、《书》云：“矢其文德，洽此四国。”“帝乃诞敷文德，舞干羽于两阶。”

“文”字在春秋时尝被给予统摄诸德的意义。《周语》单襄公对其子顷公解释文王所以获得“文”的称号，有很精辟的解释，其言曰：

> 周将得晋国，其行也文。能文则得天地，天地所胙，小而后国。夫敬，文之恭也；忠，文之实也；信，文之孚也；仁，文之爱也；义，文之制也；知，文之舆也；勇，文之帅也；教，文之施也；孝，文之本也；惠，文之慈也；让，文之材也。象天能敬，帅意能忠，思身能信，爱人能仁，利制能义，事建能知，帅义能勇，施辩能教，昭神能孝，慈和能惠，推敌能让。此十一者，夫子皆有焉。天六地五，数之常也，经之以天，纬之以地，经纬不爽，文之象也。文王质文，故天胙之以天下。

所谓文王“质文”，即谓他质有其文。他把敬、忠、信、仁、义、和、勇、教、孝、惠、让十一种“德”，都作为某种“文”的表现。



“文”字在周初彝铭上，屡屡见之。

"明德"见于《尧典》，谓"克明俊德，以亲九族"。金文师望鼎云："穆穆克盟（明）乓心悊乓德。"悊德亦即是明德。《左传》中言"明德"者凡十数见，录四事如下：

《左传·宣公三年》，王孙满曰："天祚明悳，有所厎止；成王定鼎于郏鄏，卜世三十，卜年七百，天所命也。"说已见上。

《左传·宣公十五年》，羊舌职曰："此之谓明悳矣，文王所以造周，不是过也。"

《左传·昭公七年》，臧孙纥有言曰："圣人有明悳者，若不当世，其后必有达人。"

《左传·定公四年》，"昔武王克商，成王定之，选建明悳，以藩屏周，故周公相王室以尹天下，于周为睦。"

春秋以来，德的理论异常发达，举其要者：

（一）九德说

晋大夫成鱄曰："《诗》曰：'唯此文王，帝度其心，莫其悳音。其悳克明，克明克类，克长克君。王此大国，克顺克比。比于文王，其悳靡悔，既受帝祉，施于孙子。'心能制义曰度，悳正应和曰莫，照临四方曰明，勤施无私曰类，教诲不倦曰长，赏庆刑威曰君，慈和遍服曰顺，择善而从之曰比，经纬天地曰文。九悳不愆，作事无悔，故袭天禄，子孙赖之。"

《左传·文公七年》，郤缺曰："九功之悳，皆可歌也。"

按《皋陶谟》所言九悳，就是：宽而栗，柔而立，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而塞，彊而义。

（二）楚庄子武有七德说

《左传·宣公十二年》，楚子曰："夫武有七悳，禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和众、丰财者也。"

（三）《周礼·地官·大司徒》六悳说

知、仁、圣、义、忠、和。

又《地官》师氏三德说：

至德、敏德、孝德。

（四）三德、四德说

《洪范》次六曰乂用三德，即正直、刚克、柔克。

《周语中》："夫义，所以生利也；祥，所以事神也；仁，所以保民也。……古之明王，不失此三德者，故能光有天下，而和宁百姓。"

《左传·僖公十四年》庆郑曰："背施无亲，幸灾不仁，贪爱不祥，怒邻不义，四德皆失，何以守国？"

而一以义、祥、仁为三德；一以亲、仁、祥、义为四德。其实"亲亲而仁民"，"亲"和"仁"意思是一样的。所以《左·僖》的四德，减去"亲"一项，剩下只有三德，表列如下：

三德
- 义——生利
- 祥——事神
- 仁——保民

三德中事神的"祥"，仍占重要地位。《左传·成公十六年》，申叔时亦言"详以事神"，祥字作详。

又《左传·襄公三年》云："恤民为德，正直为正，正曲为直，参和为仁。"杜注："德、正、直三者备乃为仁。"这虽是后起义，但"仁"的观念的提出，和被人重视而作为统摄德的要目，在《左传》、《国语》二书中，仁字屡屡被提及。《左传·成公二年》有云："神、福、仁而祸淫。"居然用"仁"字来代替"善"与"德"，这时"仁"在德目上地位的提高，很可以看出了。

在德上系以数目字，《周书》所见很多，像《立政》云："尊上帝迪，知忱恂于九德之行。……兹惟后矣。谋面用丕训德。"这九德可能是《皋陶谟上》的"行有九德"。《吕刑》云："惟敬五行，以成三德。"这三德有人以《洪范》的正直、刚克、柔克说之。（曾星笠《尚书正读》）德的理论不限于人的行为，又推演及于自然物。尸子之说，水有仁、义、勇、智四德（《君治》篇）。礼家、法家都说玉有仁、义、智、勇、絜五德（《荀子·法行》篇、《管子·水地》篇、《礼记·聘义》、贾谊《新书·道德说》；《孔子家语》有《问玉》篇等）。阴阳家说鬲象三德（《汉书·郊祀志》："黄帝作宝鼎三，象天、地、人。其空足曰鬲，以象三德。"颜注以《洪范》三德说之）。这些都是重要的例子。

合神、人的音乐，谓之德音：

《左传·昭公四年》："先王务修悳音，以享神、人。"可见德音是可以交通人、神之际的。德音即是乐。《礼记·乐记》在文侯问二章指出："弦歌诗颂，此之谓'德音'。"一部《诗经》，就是"德音"的教材。《诗经》中提及"德音"凡十七次。"貊其德音，其德光明。"即是说有了"德音"，即充分表现其人之有明德，如"威仪抑抑，德音秩秩。"威仪是礼，德音是乐；行动能合乎礼与乐，方算有这种造诣的。

古代重视以乐为教，欲用乐音来测量人性，以乐德、乐语来培养善人。《周礼》记大司乐成均即以此设教。《尧典》记虞廷命乐正夔以四德教胄子，"直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲。"四者都借乐音来作调节；人性有这四种，音乐亦然。证之《乐记》亦有相通之处：

声之直者	《乐地·乐本》章云："其敬心感者，其声直以廉。"
声之宽者	"其乐心感者，其声啴以缓。"
音之刚者	《乐记·乐言》章云："广大愤怒之音作，而民刚毅。"
音之简者	"繁文简节之音作，而民乐康。"

魏绛论乐与德的关联，见《左传·襄公十一年》。绛曰："夫乐以安悳，义以处之，礼以行之，信以守之，仁以厉之，而后可以殿邦国，同福禄，来远人，所谓乐也。"必先以乐和其心，能以和且平的精神与人协力为善，诸德既备，乃为真乐。不独器乐之娱心，这样才是真正的快乐。《乐记》说因不同的乐器而异声，而所立之事亦异，听之即有不同的感受，表之如下：

乐器之声别	随声引起之事	闻声而生之臣德
钟声铿	铿以立号，号以立横，横以立武。	君子听钟声，则思武臣。
石声磬	磬以立辨，辨以致死。	君子听磬声，则思死封疆之臣。
丝声哀	哀以立廉，廉以立志。	君子听琴瑟之声，则思志义之臣。
竹声滥揽	滥以立会，会以聚众。	君子听竽笙箫管之声，则思畜聚之臣。
鼓鼙之声讙	讙以立动，动以进聚。	君子听鼓鼙之声，则思将帅之臣。

因为乐是德音，到了后来汉初诸乐舞皆以“德”为名。《房中歌》十七章言德者，有休德、秉德、孝德、承德、教德、明德等称。《宋书·乐志》建平王宏议，祖宗庙乐总以德为名。可见乐和德关系的密切。

礼的构成是“本于天”的。《礼记·乡饮酒》中，宾主象天地，介僎象阴阳，三宾象三光。《乡饮酒义》云：“立宾以象天，立主以象地，设介僎以象日月，立三宾以象三光，古之制礼也。经之以天地，纪之以日月，参之以三光，政教之本也。”礼以祭为最重要。祭在礼有正负二义：汉白石神君碑云：“盖闻经国序民，莫急于礼。礼有五经，祭，祭有二义：或祈或报。报以章德，祈以弭害。”祈是消极的避免祸，莫重于害；报是积极的，所以表章盛德。《鲁语》言殷先公：“上甲微能帅契者也，殷人报焉。”《孔丛子·论书》篇引《书》曰：“惟高宗报上甲微。”殷报乙、报丙、报丁诸先王，卜辞作匚乙、匚丙、匚丁，借匚为报。有德者必获报，《诗·抑》云：“无言不雠，无德不报。”这一语，《墨子》书每加以引用，而多所证发。报的意义，从人神的关系，引申到人与人方面。《墨子·兼爱下》引此语，说明“爱人者，人必爱之；恶人者，人必恶之”。《荀子·致仕》篇言：“水深而回，树落则粪本。”亦引此诗句论弟子必报师恩。《礼记·表记》引此云：“子言之仁者，天下之表也，义者，天下之制也，报者，天下之利也。”上述诸条，正说明人与人的相互关系，以德相往来乃有其必然的因果存在。从功利言，报是“天下之利”。故礼家亦以报义来说礼。《乐记》云：“乐也者，施也；礼也者，报也。乐，乐其所自生，而礼反其所自始。乐章德，礼报情，反始也。”又云：“乐也者，动于内者也；礼也者，动于外者也。故礼主其减，乐主其盈。礼减而进，以进为文；乐盈而反，以反为文。礼减而不进则销；乐盈而不反则放，故礼有报而乐有反。礼得其报则乐，乐得其反则安。礼之报，乐之反，其义一也。”《乐记》又云：“礼乐不可斯须去身，致乐以治心，则易直子谅之心油然生矣；易直子谅之心生则乐，乐则安，安则久，久则天，天则神。天则不

言而信，神则不怒而威，致乐以治心者也。致礼以治躬则庄敬，庄敬则严威。心中斯须不和不乐，而鄙诈之心入之矣。”礼施于人，而乐通乎天。这一段精湛议论，又重见于《祭义》篇中。兹将“礼”与“乐”内外报、反之义，以表示之如次：

内	外
乐	礼
治心	治躬
和	顺
主盈而反	主减而进
以反为文	以进为文
以反	以报
天	人

所谓“礼乐不可斯须去身”，同于《中庸》所谓“道不可须臾离”。须臾即 Kierkegaard 所谓 The moment God in time。道在每一 moment 之间不可离开。儒家之道有双轨，即为礼、乐，其精义如此。

三、德与刑

西周尚德，但穆王时的《吕刑》篇却言：“王享国百年耄荒度作刑，以诘四方。”该文又说道：“上帝监民，罔有馨香德，刑发闻惟腥。”（言上帝下视，并没有馨香的气升闻于天，所发闻到的只是刑杀的腥气。）所以皇帝要请问下民，并指出“德威惟畏，德明惟明”。这二句十分重要。“惟畏”、“惟明”，分开来说即是《皋陶谟》的“天明、畏”。“明”指赏而“畏”指罚。《礼记·表记》引《甫刑》这二句，郑注云：“德所威，则人皆畏之，言服罪也；德所明，则人皆尊之，言得人也。”这样说来，德是可以包含威和明二方面：一是消极性的刑罚，一是积极性的奖励。前者如窜三苗，后来如命三后；威与明都可放于德之范畴之内。所以《吕刑》又说：“士制百姓于刑之中，以教祇（敬）德。穆穆在上，明明在下，灼于四方，罔不惟德之勤。”大家都勤于德，而制刑之目的，所以教民得到祇德，纳刑于德教之内。故德威与德明二者兼施。《吕刑》又云：“朕敬于刑，有德惟刑。”言有德于民，惟刑为重，慎刑则民被其德，滥刑则民蒙其害，故必敬于刑。是敬于刑者，亦敬德之一端。

在《皋陶谟中》论安民之道，在以人代天工。牧民之官，无旷其职。天的任务，由人代行之。因之有天叙、天秩、天命、天讨诸事，来完成“政事懋哉”的效果。纲目如下：

天叙有典
天秩有礼
天命有德
天讨有罪

故有五典、五礼、五服、五刑。服曰天命，是谓有德而得到褒赏的；刑曰天讨，是谓有罪而应受到惩罚的。天命是“德明惟明”，天讨是“德威惟畏”。至于天叙的典，天秩的礼，都本于天道的自然规范，这种伦类和秩序，似都被认为出于天意。

这里典、礼、德、刑（罪），虽然区别为四事，但刑与德仍非完全对立。刑是敬德的一种不得已的手段而已。后来《论语》上说导以德而齐以刑，用刑远不如导德而用礼来得要紧。又说“为政以德，譬如北辰”，却特别把“德”加以强调起来。

刑与德的运用，亦有远近之别。《左传·僖公二十五年》，晋启南阳，阳樊不服，不肯属晋。阳樊人仓葛呼曰：“德以柔中国，刑以威四夷，宜吾不敢服也。”这说明对中国诸夏当用德，对外夷才用刑，而晋侯临之以兵，阳樊为近畿之地，故其民不服，因为兵者是刑之一也。申叔时亦言“德、刑”为战的武器。（《左传·成公十六年》）

到了战国，兵、刑成为一般治国主要武器。荀子憧憬往古，在《议兵》篇中分析兼人之术有三：

有以德兼人者
有以力兼人者
有以富兼人者

唯“以德兼人者王”，可以达到“威厉而不试，刑错而不用”。仁义之兵，不血刃而远迩来服，“德盛及此，施及四极”。德与力之分，便是王、霸之辨了。（孟子故云：“以德行仁者王，以力假仁者霸。”）荀卿弟子韩非说明主制

臣之法有二柄：刑与德而已矣。（《二柄》篇）特别把刑与德对立化，故有二柄之目。又论世代的演进分“上古、中世、当今”三个阶段，而以“德”系于上古。如《五蠹》云：“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”又《八说》篇：“古人亟于德，中世逐于智，当今争于力。”以“德”属之上世，在韩非心目中，不啻视为落伍之观念了。然秦虽以兵刑得天下，但仍不忘“德”。观其名河曰“德水”，可以见之。秦盖采用邹衍之说。（《封禅书》云：“自齐威、宣之时，驺子之徒论著终始五德之运。及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。”是其明征。又《始皇纪》：“始皇推终始五德之传，以为周得火德；秦代周，德从所不胜。方今水德之始，改年始朝贺，皆自十月朔。衣服旄旌节旗，皆上黑。数以六为纪，符法冠皆六寸，而舆六尺；六尺为步，乘六马。更名河曰‘德水’，以为水德之始。”）刑、德观念后来与阴阳观念结合起来，马王堆新出黄帝帛书中《观》篇论刑、德语甚多，如云“赢阴布德”、“宿阳脩刑”，其言曰：

> 不靡不墨（缪）而正之以刑与德。春、夏为德，秋、冬为刑。先德后刑以养生。姓生已定，而适（敌）者生争，不谌（戡）不定，凡谌之极，在刑与德。刑、德皇皇，日、月相望，以明其当，而盈□无匡。

把刑、德分配四时，春、夏为德，秋、冬为刑，和《管子·四时》篇：“德始于春，长于夏；刑始于秋，流于冬。”正是一样。《四时》篇将刑、德加上一个“和”来配合三光的日、月、星；刑与德是相对的“正”与“反”，星之和可说是“合”了。《四时》篇说：

> 日掌阳，月掌阴，星掌和。阳为德，阴为刑，和为事。……是故圣王日食则修德，月食则修刑。德生正（政），正生事。

表之如下：

阴	阳	和
月	日	星
刑	德→政→	事

《史记·天官书》云："日变德修，月变省刑，星变结合。"《汉书·艺文志》有《刑德》七卷，列在"五行家"。《淮南子·天文训》阴、阳、刑、德有七舍，五行家岁月皆有刑、德。德在室则刑在野；德在堂则刑在术。《尚书纬》亦有《刑德放》，长沙马王堆第三号墓出土另有《刑德》残文，可见汉初此说之盛行。

刑、德说亦施用于兵家，依托于黄帝。《尉缭子·天官》篇："梁惠王问曰：黄帝刑、德，可以百战百胜。"《天文志》引（黄帝）《五星传》："日者，德也；月者，刑也。"汉人以生、杀为刑、德。《淮南子·天文训》："冬至为德，夏至为刑。"因冬至阳萌为始生，夏至阴生为始杀。《大戴礼·易本命》谓"山为积德，川为积刑"，则以刑、德来解释山与川形成的原因。这些都是后来阴阳家刑德观念逐渐推演的新说。

四、五行思想与"德礼"之宇宙义

春秋时流行着朴素的五材说（five elements），《左传·襄公二十七年》，子罕论兵之重要性，所以用五材而昭文德，其说曰：

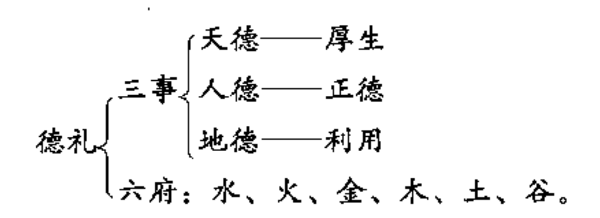
> 天生五材，民并用之。废一不可，谁能去兵。兵之设久矣！以威不轨而昭文德也。圣人以兴，乱人以废。

用兵来戡乱和振威，正是宣扬经天纬地的文德。《吕刑》所谓"德威惟畏"是也。五材，杜《注》："金、木、水、火、土也。"这五种原料，为人民生殖之本。《国语》称："地之五行，所以生殖也。"五材和粮食合称"六府"，属于九功。《左传·文公七年》，郤缺对赵宣子论德礼云：

> 非威非怀，何以示德？无德何以主盟？子为正卿，以主诸侯，而不务德，将若之何！……九功之德，皆可歌也，谓之九歌。六府三事，谓之九功。水、火、金、木、土、谷，谓之六府。正德、利用、厚生，谓之三事。义而行之，谓之"德礼"；无礼不乐，所由叛也。若吾子之德，莫可歌也，其谁来之？

此文原亦引《夏书》。今《大禹谟》作"德惟善政，政在养民，水、火、

金、木、土、谷，惟脩；正德、利用、厚生，惟和；九功惟叙，九叙惟歌。”九叙即九功，合六府与三事言之。六府指六种物质，三事同于三才。《周礼·大司乐》亦有九德之歌，郑司农引此传六府三事说之。《疏》谓正德，人德；利用，地德；厚生，天德。按《易传》："天地之大德曰生。”故厚生可为天德，而合称为德礼。表之如下：



《禹贡》亦言："六府孔修。”六府当然是指水、火、金、木、土、谷六种职司。古代必定在官府设有专职以司之。谷为民食之原，所以在五行之外增加这一项目。六府一名，并见于《禹贡》、《大禹谟》、《左传》。可见九功之歌，事属可信。五行与六府为民生要务，厚生之本，莫重于此。是古人重视生产，故把厚生、利用与正德联在一起，成为德礼的三大鹄的。六府之有专司，征之《左传·昭公二十九年》，蔡墨曰：

> 夫物，物有其官；官修其方。……失官不食。官宿其业，其物乃至，若泯弃之，物乃坻伏，郁湮不育，故有五行之官，是谓五官。

可以证明五行本有官司负责，采集这五大类的物资，增加生产（厚生），为人民衣食日用之资（利用）。《夏书·甘誓》始见“五行”一名。有扈氏有“威侮五行，怠弃三正”的罪状，可能即是责备他滥用物资和失时之过失。后来《洪范》提出“敬用五行”，专论五行物质之用途。这些属于六府的五行、五材，即较早的朴素五行说，其性质可谓唯物论。但在正德、利用、厚生三事看来，它是属于“德礼”的。这是春秋五行和“德”关系说的第一阶段。

“德礼”既成为一专词，在春秋之世“礼”被赋予新的天地意义，和周初的“文”一词同等重要。《左传》有许多重要的话言：

> 礼以顺天，天之道也。（《左传·文公十五年》）
>
> 礼，上下之纪，天地之经纬也。（《左传·昭公二十五年》）

夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，民实则之。（《左传·昭公二十五年》）

礼……与天地并……先王所禀于天地以为其民也。（《左传·昭公二十六年》）

把礼与天地相准，这简直是“文”的翻版了。

《礼记·礼运》说到礼的成立，必先本于天，后法乎地，复取法五祀、四时（参郑注）。所谓“礼义”，既是“人之大端”，亦是“事鬼神之大端”。把礼和天地、鬼神的关系说明得非常透彻，这是进步的礼论。王静安《释礼》谓礼古文作丰，本为祀神之物，推之奉神人之事通谓之礼（《观堂集林》六）。从礼之器而推及礼之用，其说可取。关于礼的问题，非常复杂，这里不欲深论。

《郑语》中史伯说：“先王以土与金、木、水、火杂，以成百物……建九纪以立纯德，合十数以训百体。”这里可注意的有二事：

（一）以土为主，以杂百物。春秋时史墨说：“天有三辰，地有五行。”（《左传·昭公三十二年》）展禽说：“天之三辰，所以瞻仰也；地之五行，所以生殖也；及九州名山川泽，所以出财用也。”（《鲁语上》）他们都把五行隶属于“地”，因为五行是以土为主，金、木、水、火皆在地上孕育孳长的。①

（二）以九纪为纯德。《洪范》中有五纪，指岁、月、日、星辰、历数，实为记时的标准，可能即《尧典》敬授民时的事物。九纪和五纪，应该有密切关系。建立九纪（包括五纪之类），以定时间标准，使民事不会失时，来充分发展生产，这样叫做“纯德”，与《左传》所谓“德礼”意思亦符合。

上述朴素的五行、五材说，是从物体形质方面加以分析，而以三事为目的。这样的德礼，是以民生为主，而不是个人道德修养的意义。

德的反面为祆，《史记·殷本纪》：帝太戊时，亳有祥，桑谷共生于朝，

① 冯友兰《中国哲学史新编》引《尚书大传》：“武王伐纣，至于商郊，停止宿夜。士卒皆欢乐达旦，前歌后舞，格于上下，咸曰：‘孜孜无怠。’水、火者，百姓之所饮食也；金、木者，百姓之所兴生也；土者，万物之所资生；是为人用。”他认为这是五行思想发生于西周初期的证据（原书55页）。案此条见孔颖达《尚书正义·洪范》篇引《书传》，只有“水、火者，百姓之求饮食也；金、木者，百姓之所兴作也；土者，万物之所资生也，是为人用。”《书传》共三十三字，陈寿祺《大传》辑本卷三相同。冯氏不知何据？这里特别说明“土”为万物之所资生，和《郑语》史伯之说相符。也许伏生所记杂入后期的思想。唯史伯说：“先王以土与金、木、水、火杂，以成百物。”归之先王，则其说必远有所承。

一暮大拱。太戊惧，伊陟曰："祆不胜德，帝其修德。"而祥桑枯死而去。德是可以胜"祆"的；人主修德，则祆孽自绝。这是秦汉所保存殷人遗说。这件事见于《吕氏春秋》、《韩诗外传》、《书》序、《尚书大传》、刘向《说苑》，及《汉书·五行志》、《郊祀志》。各书所述发生的时代，有成汤、太戊、武丁诸说。孔安国以为二木合生为不恭之罚，刘向以为草妖，今不深究。唯以德可胜祆，则汉人之论，无不皆然。

马王堆《十大经·立命》篇："唯余一人（指帝王）乃肥（配）天，乃立王、立公、立国，置君之卿。数日、历月、计岁以当日月之行。"这指出置官正所以法天。《五行大义》卷五引《帝王世纪》，殷汤问伊挚立三公九卿大夫元士的道理，伊挚说："三公智通于天地，应变于无穷，故三公之事常在于道。九卿通于地理，能通利不利，故九卿之事常在德。大夫通于人事，行内举绳，故大夫之事常在仁。元士知义而不失期，事功而不独专，故元士之事常在义。道、德、仁、义定，而天下正矣。"（《帝王世纪》辑存《殷商》第三）这样把道、德、仁、义来分说三公以下各官职，据称亦是殷代的事情。也许是道家《伊尹》四十一篇的遗说，而由皇甫谧所保存的。（《海日楼札丛》四说）

天秩（order of nature）是依据道德的，所以上天佑善而惩恶，这即是天道。试看经典的一些名言，有如下例：

（1）曹刿答庄公："小信未孚，神弗福也。"（《左传·庄公十年》）

（2）王孙满对楚子："天祚明德，有所底止。"（《宣公三年》）

（3）司马侯论楚"天或者欲逞其心以厚其毒而降之罚，未可知也。"（《昭公四年》）

（4）叔向对韩宣子曰："天之假助不善，非祚之也，厚其凶险，而降之罚也。"（《昭公十一年》）

（5）宫之奇对虢公曰："鬼神非人实亲，惟德是依。"（《僖公五年》）

（6）宁武子与卫人盟曰："有渝此盟，以相及也，明神先君，是纠是殛。"（《僖公二十八年》）

（7）贞伯曰："神福仁而祸淫。淫而无罚，福也；祭其得亡乎？"（《成公五年》）

（8）申叔时言德、刑、详、义、礼、信六者为战之器。是以神降之福，时无灾害。（《成公十六年》）

(9) 天道赏善而罚淫。(《周语中》)

(10) 天道皇皇，日月以为常，明者以为法，微者则是行。(《越语》下《范蠡》)

(11) 天道无亲，常与善人。(《老子》)

再看下表：

正（善）	反（恶）
天福（《襄公二十六年》，《昭公三年》）	天殃（《晋语》三）
天祚（《晋语》四）	天罚（《昭公二十六年》，《晋语》五）
天禄（《诗》；《昭公二十五、二十八年》；《成公八年》）	天祸（《周语》；《左·隐公十一年》祸许；《僖公二十八年》祸卫；《成公十三年》祸晋；《襄公九年》祸郑；《昭公二十八年》祸鲁）
天常（《文公十八年》；《哀公六年》）	天疾（《穀梁·昭公二十年》）
天法（《昭公二十六年》）	天诱（其衷。《僖公二十八年》；《襄公二十五年》；《成公十三年》）
天赞（《昭公元年》，谷禾熟）	
天授（《桓公六年》授楚；《成公十六年》晋）	
天相（《昭公十三年》天方相晋）	

上面所列举一些祸福的字眼，都和“天”字联在一起。这说明祸福的由来，是天所主宰的。到《易》的理论，便说自天佑之，吉无不利了。天如明鉴，时时在察人的善恶。善的则予福，恶的则降祸。人的行为受到天的监视，天反映的好坏是和人的行为的善恶有互相感应的，于是有吉凶妖祥说的兴起。《宣公十五年》：“天反时为灾，地反物为妖，民反德为乱。”三者的产生，都是反常的：

天——灾（反时）

地——妖（反物）

人——乱（反德）

妖祥问题都是人所引起的。《左传》所记如：

（1）郑申繻论二蛇斗，谓：“妖由人兴也，人无衅焉，妖不自作；人弃常则妖兴，故有妖。”（《左传·庄公十四年》）

（2）周叔兴论陨石，“阴阳之事，非吉凶所生也，吉凶由人。”（《僖公十六年》）

（3）晋伯宗论恃才与众必亡：“乱则妖灾生。”（《宣公十五年》）

（4）闵子马对公钽曰：“祸福无门，唯人所召。”（《襄公二十三年》）

上举诸例，皆谓吉凶祆祥由人的行为所影响而生，这样慢慢形成了汉人的天人感应说了。《汉书·艺文志》杂占亦引申繻之语，谓“惑者不稽诸躬，而忌‘祆’之见”乃是舍本而忧末，可见这一说的深入人心。

唐代柳宗元却持天人不相应说。他以为：

（1）“受命不于天，于其民。”“休符不于祥，于其仁。”

（2）“以天人为不相知，以礼乐为虚器。”礼乐只为少数人所利用。

而刘禹锡则主张“天人交相胜”，以天与人处于同等地位。他的理论重点：天与人互有影响，是阴骘之说；天与人实相异，是自然之说。天之能在能生殖，其用在强弱；人之道在法制，其用在辨是非。故“人能胜天者，法也”。这种天人相需的思想，是有它的远源的。春秋以来，对于“天道”的怀疑，最著名的人物要算郑国的子产。占星术者裨灶，因天象而预言郑国将要大火。子产说：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？灶焉知天道？是亦多言矣，岂不或信？”（《左传·昭公十八年》）子产提出人道和天道对立的看法，显然是一种进步。子产其他反对鬼神的行动，又如论祟之无益于疾病（《昭公六年》），惩罚巫祝因旱而砍伐树木（《昭公十六年》），都载在《左传》。后来孔子不甚言性与“天道”，他对天道避开，不喜欢和门弟子多谈，又不语怪力乱神，似乎很受到子产的影响。

五、天法与德法

马王堆《老子》甲本后面附抄一些已逸文字，除较后部分为《伊尹·九主》之外（《文物》1974（11）），尚有论德之行及引《世子》（即《世硕》）等。其中论“德”颇有新义，摘录如次：

> 德之行五和胃（谓）之德，四行和谓之善。善，人道也；德，天道也。

认为善是人道，而德是天道。他所谓行五者，依杨倞注《荀子》言子思、孟子“索往旧造说，谓之五行”。“五行，五常：仁、义、礼、智、信是也。”四行在下文是“仁、义、礼、智”。写本又说：

> 君子之为善也，有与始也，有与终也。君子之为德也，有与始也，无与终也。金声而玉振之，有德者也。金声，善也；王言，圣也。善，人道也；德，[天]道[也]。[唯]有德者然笱（后）能金声而玉振之。

“金声玉振”一说，见于《孟子·万章》篇，故我疑心这一段言善与德皆有终与始，正如《孟子》所谓始条理与终条理，故这一章也许是荀子所述子思、孟子言及五行的逸文，这里把善看作人道，而视德为天道，把德与善对立起来，看成天、人的关系。下面且说：“闻君子道，悤（聪）也；闻而知之，圣也。圣人知天道，知而行之，圣也。”能够闻君子之道而能行之即是圣，这显然是儒家思想。邹衍的五德终始，说不定和这些理论多少有关系，尤其把“德”看成天道，更值得注意。

邹衍把五行讲成五德，拿来解释人事，尤其说明帝王应运而兴的道理，构成他的一套新的历史哲学，他把握三个原则：

（一）确定每一代的帝王的运命，有他五行上所属先天的德性。

（二）根据五行相胜，互相生克，推演为五德终始，创为帝王更迭的循环说。

（三）把一年的“纪”，扩大为历年的“纪”，成为大型的终始说。

考五行相胜说，由来甚远，《左传》史墨有火胜金、水胜火之言（《昭公

三十年》及《哀公九年》传），已被墨家、兵家、名家所采用。墨子《经说》之论五合，《贵义》篇之五龙，孙子《虚实》篇之论五行无常胜（山东临沂新出《孙膑兵法》有五壤之胜，“青胜黄，黄胜黑，黑胜赤，赤胜白，白胜青”之语，见《地葆》篇）。公孙龙子《通变》之引证木贼金。当日之言五行者，有常胜与毋常胜二系（参栾调甫《梁任公五行说之商榷》）。邹衍执常胜之说来解释历史，不沾沾于名实，从极大处落墨，故有其成就。《史记·孟荀列传》云：

> 驺衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息，而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇……称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹……要其归必止乎仁义节俭君臣上下……

邹氏仍以儒家伦理为基本，而主张尚德。《封禅书》说他以“阴阳主运”，显于诸侯。主运者，应如《礼记》的《礼运》，如淳在“主运”一名下注：“五律相次转用事，随方面为服。”应如《礼运》所谓：“五色、六章、十二服还相为质。”服指服色，秦汉以来大家讨论“改正朔易服色”，似即承袭邹氏主运之观点。若“《终始》、《大圣》之篇”，大圣者，明指帝王，《周书》谥法解称“德象天地为帝”。如何方配称为帝？似乎是战国季世学者讨论的主题。今观《大戴礼》书中，有《五帝德》、《盛德》、《虞戴德》诸篇可以见之。《盛德》论圣王之盛德，而提出“明堂者，天法也。礼度，德法也。所以御民之嗜欲好恶，以慎天法，以成德法也”。分析天法及德法二者，显然是反对法家的专以刑法御民之失的。

> 夫民善其德，必称其人。今之人称五帝三王者，依然若犹存者，其法诚德，其德诚厚。夫民思其德，必称其人。朝夕祝之，升闻于皇天。上帝歆焉，故永其世而丰其年。

这是《盛德》篇所描写的德法，是要依循天法而行的。邹子主张“尚德”，先整之于身，然后施及于民，想必和《盛德》之篇，不太违背的。《大戴礼·五帝德》所描写之黄帝、颛顼诸帝王，都是德合天地的领导人物，述黄帝一段说他：

治五气，设五量，抚万民，度四方，教熊、罴、貔、貅、豹、虎以与赤帝战于阪泉之野。三战然后得行其志。黄帝黼黻衣，大带黼裳，乘龙扆云。以顺天地之纪，幽明之故，死生之说，存亡之难。时播百谷中木，故教化淳鸟兽昆虫，历离日月星辰，极畋土石金玉，劳心力耳目，节用水火材物。生而民得其利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年，故曰三百年。

他对人民的贡献是民得其利，畏其神而用其教，这是帝德的标准，这样才是大圣。《易·文言》所谓："与天地合其德，日月合其明。"《尧典》云："光被四表，移于上下。"《尚书纬》释稽古即同天，俞正燮以法天去解释（《癸巳类稿》一）；这种与天地合德的人物，唯大圣之帝，才可以胜任。

《吕氏春秋》对邹说更发扬光大。《封禅书》云："自齐威、宣之时，驺子之徒论著终始五德之运。及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。"秦人学术，部分是接受邹说的。《史记·始皇纪》李斯等议古教不同一段，证以严安上书引用邹衍语："政教文质，所以救世。当时则用，过时则舍之，有易则易也。"是邹氏主张变通。秦人在政教上主张"五帝不相复，三代不相袭，时变异也"。可易则易之，故始皇推邹衍"终始五德之传"，以秦为水德，以代周之火德。其色上黑，名河曰"德水"，以为水德之始，而事皆决于法，刻削毋仁恩和义，以合五德之数（见《始皇本纪》）。他一方面采用邹子五德之理论，一方面则去掉儒家"止乎仁义"的"尚德"部分，专尚刑法，而非"德法"，可说是修正的邹学了。

六、道、德的先后和天、人的分合问题

《吕氏春秋·季春纪·先己》篇："五帝先道而后德，故德莫盛焉；三王先教而后杀，故事莫功焉；五霸先事而后兵，故兵莫彊焉。"下至三国高贵乡公甘露元年，博士马照对曰："太上立德，谓三皇五帝之世以德化民；其次报施，谓三王之世以礼为治也。"（《魏书·少帝纪》）五帝是先道而后德的，三王则隆礼。德在先而礼在后，这一说法，事实上是战国以后道家思想发展的结果。老子说失道而后德，失德而后仁、义、礼，把礼列在很后。司马彪《战略》傅幹说马腾曰："古人有言：'顺道者昌，逆德者亡。"（《三国志·钟繇传》裴注引）胡三省注出新城三老董公之言。他把道与德分开来说，亦是

先道而后德的。

最近马王堆三号墓发现的《老子》写本帛书，甲、乙本都是从“上德不德”章开始，把《德经》列前，而乙本（一）《德经》末有“《德》：三千卌□”一行；（二）《道经》末有“《道》：二千四百廿六”一行。这一卷汉初写本，是先德而后道；《韩非子·解老》篇首先即解《德经》第一章，然后释《道经》诸章，战国时，《道经》、《德经》分开，不分章，只题曰“道”与“德”，而排列先后不一定。楚墓所出的确是《德经》在前，《道经》在后的。然“道”、“德”一复合词的组成，在汉初已是通言“道德”，而不曰“德道”。贾谊《新书》中有《道德说》一篇，可以为证。唯董仲舒《春秋繁露》乃有“德道”一名，见于卷十《深察名号》篇，他说：“事各顺于名，名各顺于天，天人之际合而为一，同而通理，动而相益，顺而相受，谓之德道。《诗》曰：‘维号斯言，有伦有迹。’此之谓也。”这样说德道，更具另一番意思。主要意义应该是指德之道，二者不是平列关系，有点像太史公所谓的“王道”。《史公序》赞：“天之际，承敝通变，作八书。”而《自序》云：“补弊起废，王道之大者也。”能够通“天人之际”，莫过于“补弊起废”；这样可以说是“德道”，亦可说是“王道”。意思又深一层了。

道与德的结合和先后问题，先秦诸子有不同的说法：

（一）道家　道→德

像《庄子·天地》篇：“故通于天地者，德也；行于万物者，道也。上治人者，事也；能有所艺者，技也。技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天。”这里虽然他把德列在先，而道列在后，可是他是以道来兼德，德为道所包。

《管子·四时》篇：“道生天地，德出贤人。道生德，德生正，正生事。”则以德为道所生。

（二）法家　道→法

《经法·道法》篇云：“道生法。”法是道的产物。又《名理》云：“道者，神明之原也。”

（三）儒家　至德要道

《孝经》云：“先王有至德要道。”

刘劭《人物志》云：“《孝经》以爱为至德，以敬为要道。《易》以感为德，以谦为道；《老子》以无为为德，以虚为道。”这样的次序是先德后道；德是本质，道是作用。

上举诸例，对于道与德安排的先后，有许多异说。

《老子》经上云：“孔德之容，惟道是从。”德是要遵从道的。经下：“道生之，德蓄之。”实在是把道放在德之前，《老子》作者心目中，是道先而德后。至于《庄子》，在内篇《德充符》提出“全德为至人”的标准。他训德为和：至人“游心乎德之和”，而要才全而德不形。他说：“何谓德不形？曰：平者，水停之盛也。其可以为法也，内保之而外不荡也。德者，成和之修也。德不形者，物不能离也。”德充于内，而不形于外；遗其形骸，而与物为春。修养到（大）和的境界，便是全德。《庄子》外篇时时把道与德相提并论，《庚桑楚》云：“道者，德之钦也；生者，德之光也。”按《谥法解》：“威仪悉备曰钦。”这无异说德的总和便是道。《徐无鬼》云：“故德总乎道之所〔不〕一。”“道之所一者，德不能同也。”德者，得也；有所得则道之所一者已破而不完。失道而后德；道之所不一的才算是德；而道之所一者，德便不能同。道的层次，居德之上。又《缮性》篇云：“夫德，和也；道，理也。德无不容，仁也；道无不理，义也。”把德与道并举，说德为仁，指道为义，这似乎是后期儒家对《庄子》的解释。文中先德后道，可见在行文上先德后道，有时可以任意。虽然老庄之学主张先道而后德，基本上道的层次是在德之上，而在做文章的时候，可以把德放在道的上面；《天地》篇的先德后道正是同样的例子。《缮性》篇对世与道交相丧的理论，有深入的发挥；他的历史观是先道而后尚德，德又越来越衰，所以一代不如一代。他说：“逮德下衰，及燧人、伏羲始为天下，是故顺而不一。德又下衰，及神农、黄帝始为天下，是故安而不顺。德又下衰，及唐虞始为天下，兴治化之流，浇淳散朴，离道以善，险德以行，然后去性而从于心。心与心识知而不足以定天下，然后附之以文，益之以博；文灭质，博溺心。”世愈下而道弥薄，德愈衰，以至离道而标榜以善，险德而博之以文。这无异说周不如殷，殷不如夏。《吕览·先己》篇所说先道后德，完全是道家的理论，和《庄子》并无二致。

金文如散盘，“道”字凡六见，皆作道路用。其字从首从行，其下或从止，又有从又的。其从又的如𠭯鼎，曾伯簠亦相同。石鼓文有衜字，《作原章》言盩衜；《遫水章》云“遫衜既平”、“遫其周衜”，都指道路。《汗简》采《古文尚书》，道字有衟、衜二体。汉封泥有“衟人令印”。吴式芬等《封泥考略》谓

即《汉书·地理志》之代郡道人县，以衍为道字。道字用作“原则”、“道理”的意义，在西周彝铭上可说是一无所见，仅是训为道路而已。后来由道路之义引申为道理，在《左传》常见天道、人道一类的字眼。到了道家，更把道字的意义扩大起来。从思想发展史来说，道的观念的诞生，应当在德的观念确立之后，所以德在先而道在后，才是思想发展的实际情形。

儒家及早期法家都喜欢用“道”字，《论语》说“志道、据德、依仁、游艺”（《述而》），已把道列于德之前。《论语》言道的地方极多；道的重要性在儒家思想亦占第一位。《孝经》所言“至德要道”只是行文的方便。至于法家管子之言道生天地，与老子同；《道法》篇言道生法，因为法家正是掌握道做总原则；法家“主道”的理论乃是采自道家的。

所以用道德二字作为联词的时候，事实应该是先道而后德，这是儒、道、法三家思想共同的地方。《老子》书《道》、《德》二篇，照理仍应是先《道》后《德》，所以《史记·老聃传》云：“老子修《道》、《德》。”“著书上下篇言道、德之意。”马王堆所出《老子》甲、乙本，《德经》放在前、《道经》放在后，乃是偶然的。

楚墓乙本《老子》卷前逸书四篇：《经法》、《十大经》、《称》、《道原》，这都是战国由道入法的重要文献。对于道法相资为用，及法源于道的理论，有极重要的论证。

书中论道为太虚，能懂得太虚的道理，便“能通天下之精，得道之本，在握少以知多”（《道原》篇）。又说：“阳法天，阴法地。”地德尚柔，所以主张守雌（《称》篇）。

《黄帝四经》亦时时言“德”，《君正》篇云：“一年从俗，二年用德，三年民有得。”《大分》篇云：“天下大平，正以明德，参之以天地，兼覆载而无私。”强调用德的重要性。《四经》主要是以老学为基础，主张“玄德”；《老子》曰：“玄德深矣、远矣！”故此书在《大分篇》说：“王天下者有玄德。”理论重点是守雌，所以在《雌雄》篇上说雄节是散德，而雌节则为绔德。因为雄是盈（浧）之徒而雌是兼（谦）之徒。又云：“德积者昌，〔殃〕积者亡。观其所积，乃知〔祸福〕之乡。”仍是春秋以来的老调。

荀子对“天人之际”是主张分而不主张合的。他说：“故明于天人之分，则可谓至人矣。”（《天论》篇）他把天与人的界限划分起来。他说：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”（《天论篇》）正是针对天人行为相应说而开炮。他提出“天职”、“天功”、“天养”、“天政”诸论点来解释自然运行的功用，

并解释祸福的产生是对“类”（可说是自然律）的顺、逆，完全把天与人隔开。这和儒家思孟一派主张的五行和合——德（天道）与善（人道）之统一，墨家的天志，道家庄周的“天德”，不以人灭天，与天为徒诸说，完全反腔背调，殊不易取得一般人的同情。再加上邹衍“五德终始、天人相应”说得到政治上的强有力支援，秦汉以来，“天人之际”论，甚嚣尘上，复主合而不主分。于是荀卿的《天论》遂成孤掌难鸣；要到了柳宗元、刘禹锡，才是荀氏的同路人。《黄帝四经》上亦谈到“天道”、“天极”。《四度》篇说：“失天则儿（饥），失人则疾。周迁动作，天为之稽，天道不远。”可说是对子产见解“天道远”的否定。在《国次》篇说：“禁伐当罪当亡，必虚（墟）其国。兼之而勿擅，是谓天功。”同篇又说：“过极失当，天将降央（殃）。”篇末说：“唯圣人能尽天极，利用天当。”天极一词，亦见于《管子·势》篇。这里的天极、天当、天功，完全和荀子意见相反。《四经》解释“文”、“武”二字，《君正》篇云：“因天之生以养生谓之文，因天之杀以伐死谓之武。”又《四度》篇：“动静参乎天地谓之文，诛〼时当谓之武。”都是从天道观点来解释人文现象。《黄帝四经》是战国前期末、中期初法家接受道家思想后的作品，和荀卿时代不相上下，可见在这个时代天道观仍不轻易接受荀学的观点。

七、结语

理性主义在西方的兴起甚迟，亦是从神道中解放出来，但是古代希腊是以客观知识为中心。中世纪教权掌握一切，人的地位屈膝于神的威灵之下；人之理性，无独立价值。个人的道德心，纯为教权所支配，只有他律，没有自律的可能。到了后来才有个人的发现。我的自觉，使“理性我”的自律说缓缓抬起头来，方才形成哲学上的理性主义。中国在西周贵族提倡明德、敬德的道理，在上则配合天命，在下则践履纯德，天与人相资为用。由春秋的“德礼”（以德合礼）发展到战国的“德法”（以德配法），从礼治到法治，都是一贯地以“德”作它的内涵。

天神是辅导人，而不是控制人、约束人的；在中国，人没有原罪，不必在神的面前赎罪。人如果能自觉地遵从德礼去行事，已可说是自我肯定（self affirmation）了。可是天（神）对人，仍有所预感，有所儆戒的。天会示人以“祥”、“异”。祥有吉与凶的双面性——即是德祥和灾祥。人君有至德，则瑞物出现；有凶德，则山崩川竭日食……灾异发生，表示天对其有所警告，

《易》所谓“视履考祥”，后人谓之“卜征考祥”（张衡《东京赋》），都是这个意思。把德与符应的关联连起来讲，正构成邹衍政治道德学的基本骨干，发展成为秦汉以来的新的生命说和德运论。

自春秋以来，民人的地位提高，人道与天道可以对立看待。天道远而人道迩，孔子言“道”，而少言天道；从切近的人事方面着力，渺茫的天和不可知的鬼神，逐渐为儒家所略视。原有的畏天、尊天的思想，发展为儒家的则天、同天、顺天。到了荀子遂以制天为主；天神的地位反屈居人之下，人本的理性主义，可谓发展至最高峰。可是另一方面，阴阳家的兴起，承接原来的敬天传统。“序天地四时之大顺”（司马谈《论六家要旨》），以天律人，而道家的庄子，反对以人灭天、天与人分的理论，复变而趋于“天人相合”，邹衍一派之说，得以风行。春秋以来理性主义的发轫，其特别成就在于思辨的推理方面。名家在这方面的努力，为儒、墨、法各家所吸收。阴阳家亦主张符验，但所验的不在事物的自身，而在“天人之际”的验证。邹衍的方法，是“必先验小物，推而大之，至于无垠”。验小以推大，好像很接近科学方法了。《黄帝·素问·举痛论》：“五帝问曰：‘余闻善言天者必验于人。’”又《气交变大论》：“余闻之：‘善言天者，必应于人；善言古者，必验于今；善言气者，必彰于物；善言应者，同天地之化。’”这种“验”变而为“事征”，邹衍论“验”之意义，变而为“符应”之先兆（omen），后世谶纬即由此而兴。《说文》云：“谶，验也。”纬书亦多以验为名，如《易通卦验》、《尚书帝命验》，即其著例。荀学之失败，变质的理性主义遂为阴阳家气氛所笼罩。邹衍之学，部分为秦汉政治阶层所接受，进一步而谶纬之说复披靡一世。秦汉以来的“天人相应”论，“人”仍旧为“天”所限制；天与人的感应，其神秘性质，一如欧洲中古的“人神和合”，距离理性主义遂越来越远了。

参考书目

阮　元：《诗书古训》。

《释敬》，见《揅经堂续集》。

傅斯年：《性命古训辨证》。

刘　复：《帝与天》，见《古史辨》，第二册。

胡厚宣：《殷代的天神崇拜》，见《甲骨学商史论丛》初集。

《殷代的天帝与王帝》，见《历史研究》，1959（9）。

唐文治：《易忧患卦解》。
吕思勉：《皇帝说探源》，见《古史辨》，第七册中编。
杨向奎：《三皇考》，见《古史辨》，第七册中编。
《中国古代社会与古代思想研究》上。
缪　篆：《显道——中国固有之道德》上册。
钱宝琮：《太一考》，载《燕京学报》。
徐炳昶：《五帝起源说》，见《中国古史的传说时代》第五章，增订本。
唐君毅：《先秦思想中之天命观》，载《新亚学报》二，二。
《中国哲学原论—— 原道篇》。
陈　槃：《春秋时代的教育》，载《史语所集刊》，第四十五本。
关　锋、林聿时：《春秋哲学史论集》。
《老子甲本及卷后古佚书》。
《老子乙本及卷前古佚书》，载《马王堆汉墓帛书》壹，线装二册，1974。
《老子》，见《马王堆汉墓帛书》，附释文，1976。
《经法》，见《马王堆汉墓帛书》，1976。
《孙膑兵法》，见《银雀山汉墓竹简》，1975。
津田左右吉：《上代支那人の宗教思想》，见《全集》，二十八卷，又《左传思想史の研究》。
池田末利：《释帝与天》，载广岛大学《文学部纪要》，第三卷，1953。
《天道与天命》上下，载广岛大学《文学部纪要》，第二十八卷、二十九卷，1968，1970。
《春秋合理主义の再检讨》，载广岛大学《文学部纪要》，第二十七卷，1967。
《中国固有の宗教と阴阳思想》，载《宗教研究》182号。
《配天考》，见福井博士《颂寿集》。
山口义男：《春秋王道に关する一考察》，载广岛大学《文学部纪要》，第六卷，1954。
重泽俊郎：《支那古代に于ける合理的思惟の展开》。
小岛祐马：《古代支那研究》。
伊藤道治：《中国古代王朝之形成》。
鸳渊一：《满洲实录所见满洲族の天地との崇拜》（满文）。
高田真治：《支那思想の研究——天の思想》。

S. Kierkegaard. *Philosophical Fragments*.

E. O. James. *Prehistoric Religion*.

J. Needham. *Time and Eastern Man*.

H. G. Creel. *The Origins of Statecraft in China* vol. I （《西周帝国》，1970）《天神的源流》（黄俊杰译，《大陆》四五，四）

张钟元，The Concept of Tao in Chinese Culture. See：*The Review of Religion* 1953.

陈荣捷，*The Evolution of the Neo-Confucian Concept Li* 理 *As Principle*，载《清华学报》，新四，1964。

S. N. Kramer. *Mythologies of the Ancient World*.

F. M. Cornford. *From Religion to Philosophy*. 1912.

G. Murry. *Five Stages of Greek Religion*. 1951.

（本文与《天神观与道德思想》合为上下篇，参考书目乃两篇所共用。）

北魏出土敦煌写本《国语》伶州鸠章旧注跋

壬戌岁（公元 1982 年），与诸生如东京，参观“八代遗珍”画展，承东友青山杉雨好意，得观所获敦煌写卷零件，其一纸背为《太平真君十一年（公元 450 年）、十二年历日》，其正面所书内有“廿三年王将铸无射”一句，余谓此即《国语》伶州鸠章也，验之果然。

历书之前有倒写《周语》及注三行，其文如下：

> 若不堪重，则多作轻而行之，亦不废重。于是乎有子权母而行之。

又双行小注云：

> 堪，任也。民不任□，则多作轻而杂币杂行之亦不难，币重亦所以平民财也。子权母轻重而行，不废去重者，以重者行其贵，以轻者行其贱，行之也不得，与之轻重平也。

按，上本正文，即《周语》景王二十一年将铸大钱，单穆公之言。以此注与韦昭注相校，文字大异，知是出自《国语》别家之注。

查韦昭注“铸无射”一段之下，引贾侍中说云：

无射，钟名，律中无射也。大林，无射之覆也。作无射为大林以覆之，其律中林钟也。……如此则贾言无射有覆，近之矣。唐尚书从贾也。[1]

今观此写本注云：

无射，钟名，律以覆之也。其中无射也。大林，无射之覆也，作无射而为大林，律不中林钟也。

两文相较，知以大林为无射之覆，原出贾逵之说，唐尚书亦从之，唐即唐固。韦注引贾律中林钟句，应作“不中林钟”方合。贾、唐之说相袭，则此残页之注，非贾即唐。

征之他书引贾注之文，清代马氏、黄氏都有辑本，以《玉篇》、《玉烛宝典》，玄应、慧琳《音义》，《史记集解》所引为多。日本新美宽补辑佚文，更出马氏等之外。此段贾注今特与此残页比勘，揭之如次：

民力凋弊：	凋，弊也。（贾注）
稠尽：	“稠”字无注。（敦煌本）
君子将险：	险，夷也。（贾注）
	险，难也。（敦煌本）
又夺之资：	夺，不与而取也。（贾注）
	夺民之财以自益害也。（敦煌本）
观美而眩：	眩，惑也。（贾注）
	眩，惑目也。（敦煌本）
民歆而德之：	歆，犹服也；歆，贪也。（贾注）
民愔：	愔，猷（犹）肷（服）也。（敦煌本）
不精则气佚：	佚亦淫也。（贾注）
气失：	气失，气散失也。（敦煌本）

歧异之处甚多，故可断此北魏写本《国语》注，必非贾逵之注；以韦昭

① 《丛书集成初编》本《国语》韦昭注，42页，北京，中华书局，1985。

言林钟为无射之覆，唐尚书同于贾逵，则此残页可能即唐固之《国语》注。

《史通·六家》篇："《国语》家者……自古名儒贾逵、王肃、虞翻、韦曜之徒，并申以注释，治其章句。"① 又韦昭《国语解》序云："因贾君之精，实采唐、虞之信善。"② 又称："建安、黄武之间，故侍御史会稽虞君、尚书仆射阳唐君。"③ 虞谓虞翻，唐仆射即尚书唐固也。《吴志·阚泽传》附记其"州里先辈丹阳唐固，亦脩身积学，称为儒者，著《国语》、《公羊》、《穀梁》传注。……黄武四年（公元225年）拜为尚书仆射，卒。"④ 裴注引《吴录》云："固字子正，卒时年七十余矣。"⑤《唐书》世系表：固为唐林之后，林六世至翔，"为丹阳太守，因家焉"。翔"二子：固、滂。固，尚书吴仆射"⑥。《唐书·经籍志》有"《春秋外传国语》二十一卷，唐固注"⑦。两《唐书》的经籍、艺文志亦均有唐固注《国语》。此北魏残页，果为唐注，断玑零璧，至为可珍。固弟滂，字惠润，著书曰《唐子》十卷，见《隋志》道家类。《意林》载有十九节。

此残页于"若无射有林，耳弗及也"句下注云：

> 若作无射，覆之以林钟音，声之巨者故不可听，阳细巨相逾故耳。不能听及，无射，阳声之细也。林钟也（韦注云："林钟，阴声之大者也。"此当有脱文）。无射四寸，万九千六百八十三分之万九千五百七十二。林钟八寸。

按，林钟应是六寸，八寸乃为太簇。一万九千六百八十三是律之分母，为西汉以来之通法。此处谈及律数，为韦注之所无。

残页首行缺蚀太甚。而注文只存"民乎"二字，正文仅存"若"字左半。第二行正文起"民不给将有远志"句，以是推知首行正文应是"若〔匮王用将有所乏，乏则将厚取于民〕"⑧，其下正接"民不给将有远志"句。

---

① （唐）刘知几撰、（清）浦起龙释：《史通通释》，14页，上海，上海古籍出版社，1978。
② 《丛书集成初编》本《国语》韦昭注，42页，北京，中华书局，1985。
③ 《丛书集成初编》本《国语》韦昭注，42页，北京，中华书局，1985。
④ 《三国志》，1250页，北京，中华书局，1959。
⑤ 《三国志》，1250页，北京，中华书局，1959。
⑥ 《新唐书》，3201～3202页，北京，中华书局，1975。
⑦ 《隋书》，932页，北京，中华书局，1973。
⑧ 《丛书集成初编》本《国语》韦昭注，41页，北京，中华书局，1985。

异体字如以"猷"为"犹"，以"均"为"钧"，"畜"写作"畜"，信为北朝书体。而"伶州鸠"之"伶"作"聆"，注云："聆，司乐官也；州鸠，名也。""伶"字从"耳"，尤为罕见。《集韵》十五青："伶，《说文》弄也，通作泠，亦姓。"不见"聆"字。疑是借"聆"为之，"聆"是"聆"之异形。

此残纸已多损脱。苏莹辉言尝从董氏处得见照片，彼称照片起"民不给将有远志"句，迄"物备而乐成上下"，共六十行。今此纸实终于"伶州鸠对曰臣之"句，共四十三行，应尚有十七行残损，非苏氏所见时之旧观矣。

附记

《王利器论学杂著》有《跋敦煌所出国语贾逵注残卷》[①] 一文云："北朝人写《国语注》卷子，残存六十一行。……原卷旧藏临洮辛德普处。"当即是纸。王氏认为系贾逵注，与鄙见不同，可以存参。

此残本青山君谢世后，其后人捐赠与敦煌石窟博物馆。

① 见《王利器论学杂著》，344～346页，北京，北京师范学院出版社，1990。

贾谊《鹏鸟赋》及其人学

贾谊所写的《鹏鸟赋》，原载于《史记》的《屈贾列传》和《汉书》贾谊本传，昭明太子收人《文选》赋的鸟兽类，即采自《汉书》。自汉以来，家传户诵，唐时宋璟七岁能属文，一遍诵《鹏鸟赋》，向来传为美谈。（见《颜鲁公文集》卷四《广平宋公神道碑》）余自髫龄暗诵此文与《过秦论》，略能上口，今八十余矣，仍钻研不断，文章吸引人之魅力，于兹可见。

余欲为诸学人重温此篇，有二点理由：

（一）贾谊以极早慧之人，得年仅三十三，与玄学上之王弼及佛学上之僧肇，属于早熟而宿慧同一类型人物，值得仔细咀嚼玩味，此其一。

（二）谊于二十四岁时（公元前 177 年，汉文三年）任长沙王太傅，居长沙一段时间，与轪侯利苍同时，今马王堆出土群籍，自是彼闻见所及，与其著述互相考证，多有待于抉发，此其二。

兹从下列各项加以探究。

一、关于鹏

字又作鵩，陕西乾县出土《章怀太子墓志》云：贾生赋鵩（《文物》，1972(7)）。

《集韵·入声·一屋》有鹏无鵩字。《类篇》鸟部亦不见鵩字。

《西京杂记》："长沙俗以鹏鸟至主人家，主人死。"

《荆楚岁时记》："鸮大如鸡，恶声，飞入人家不祥。"

《晏子春秋》下：记柏常骞禳枭事。

《楚帛书》："（仓月）又（枭）（内）于上下。"

印度古经典中枭屡见，《梨俱吠陀》、《阿达婆吠陀》皆见之。（《梨俱》X（一〇）一六五，四）梵语枭为 ulūka。ulūka 四眼，为死神 Yama（琰魔，即阎王）使者。

印度 Mohenjadan 遗址出土有骨枭。

马王堆利侯墓中非衣二件，其图中有三鸟，一在中间展翅，二只立水两旁，可能即指枭鸟。秦器金饰上有鸱枭形物（《文物》，1995（6））。

二、"谶言其度"

《赋》云："谶言其度曰：野鸟入室兮，主人将去。"（《史记》作"策言其度"。）是谊所"发书占之"之书，乃即是图谶。考《新书·修政语上》言黄帝有云"济东海，入江内，取《绿图》"，以证秦皇挟《绿图》，见其传曰"亡秦者胡也"。《绿图》之名，见《墨子·非攻下》、《淮南子·人间训》及《史记·始皇本纪》。陈槃《古谶纬书录解题·绿图》条考证甚详，唯未引及贾子此条。《易纬·是类谋》郑玄注云"黄帝始受河图而定录"，始见于郑玄之说。据贾子，《绿图》与黄帝之关系，则贾生所见之《绿图》，乃秦汉时物，比郑玄所见为早。知贾子之时，谶书已极盛行。

三、贾赋涉及之"人等"问题

贾子之学，以人事为重，观《鵩赋》末段"贪夫徇财，烈士徇名，夸者死权，众庶冯生"诸语，太史公至引用之于《伯夷列传》。《庄子·骈拇》："小人则以身殉利，士则以身殉名。"桓宽《盐铁论·毁学》亦言"贤士殉名，贪夫死利"。久为人所援引。考其原文前后，历举达人、大人、至人、良人、德人诸名，其下者则为小智、拘（愚）士、众人。《鵩赋》此说亦见《鶡冠子》，故李善注于达人、夸者引《鶡冠子》，贪夫引《列子》，至人引《庄子》，真人引《文子》，德人引《庄子》苑风之语。赋文中对"人"之论列甚备，对于后代有极大之启示，至唐陈宽遂以作《二十五等人图》。

法京伯希和目二五一八有《二十五等人图》，陈宽撰，全卷得九十八行，

罗振玉已刊于《雪堂丛刻》中。人有二十五等之说，初见《文子·微明》篇，上等之次第《文子》列为神人、真人、道人、至人、圣人。陈宽以圣人列第二，中次五等，《文子》第三为虞人，陈作庶人，下五等次第《文子》作众人、奴人、愚人、肉人、小人，陈以肉人居前。大致取自《文子》。取与此《鹏赋》比较，大致相近。陈宽，唐大中时，官阳翟令，现存《颍亭记》一文，载《唐文粹》卷七十四，知宽乃颍川人也。（参《王利器论学杂著》，349 页）

人之行品，儒家久有定评，《荀子·不苟》篇论士有通士、直士、懿士、小人之别，《非相》篇则举圣人、众人、妄人之分，仅及椎轮而已。魏行九品中正，刘劭因有《人物志》之作。然论人最详尽者，无如《抱朴子》外篇二十二之《行品》，文中言人品之难分有十项，而列人之品次，始于圣人、贤人、道人、孝人、仁人、忠人、明人、智人、达人、雅人，而终以秽人、笨人、嚣人、蔽人、乱人、拙人、懕人、骄人、荡人、叛人、伪人、刺人、善人共三十九项，恶人共四十四项，殊失之繁琐，杂乱无序，恨陈宽未见及葛洪此文也。

《文子》、《鹖冠子》一向以为伪书，自马王堆《黄帝书》发现，其语句与《鹖冠子》有雷同者，近时研究者多，其中《世兵》篇第十二与《鹏赋》之关系如何？是否如柳宗元所辨，抄自贾氏？《文子》书更为人所重视。贾谊亦可能见过《文子》。如此种种问题，尚有待于研究。本人所特别注意者为贾赋最后所提及之“德人”。庄子有《德充符》篇，多引仲尼之说，其与鲁哀公论才全而德不形之义，以为“德者，成和之修也”，才全“不足以滑和，不可入于灵府，使之和豫……而与物为春”。贾子年轻，未必能亲证这一境界，然其推重德人，则与其《连语》之《道德说》实有密切关系。贾子所重在人之道德，与《庄子》之“不以人灭天”殊途，故贾子非道家，仍属儒家。然贾于《庄子》书，极为烂熟，其《吊屈原文》，用《庚桑楚》句，可以见之。《鹏鸟赋》后半行文，得力于《庄子》，学者自可比勘得之，贾子出吴公门下，吴公与李斯同邑，而常学事焉，贾后辈张苍，远承荀卿之学，故贾应为儒家，扬雄《法言·吾子》称如作为孔氏门人，则贾谊登堂，相如入室矣，自是笃论。

四、贾子论神明

神明有天、人二义，一指神灵，一指人之精神。郭店楚简《太一生水》论神明产生阴阳有如下面公式：

太一—天、地→神明→阴阳→四时

其言曰："太一生水，水反辅太一，是以成天；天反辅太一，是以成地。天地□□（相辅）也，是以成神明；神明复相辅也，是以成阴阳；阴阳复相辅也，是以成四时……四时者，阴阳之所生，阴阳者，神明之所生也，神明者，天地之所生。"

此为神明之自然义，神明生阴阳，为自然现象。《庄子·天下》篇言"神何由降，明何由出"，"淡然独与神明居"。而《齐物论》言"劳神明为一，而不知其同也，谓之朝三"。成玄英疏"绝待独立而精神"。此神明则为精神义。贾子学参儒、道、法三者，其释神明，同于庄子之精神义，而以之纳入道德范畴。《新书·连语·道德说》云：

康若泺流谓之神，

光辉谓之明，

神生变而通之以化，

明生识而通之以知，

神者，道、德、神、气发于性也，康若泺流，不可物效也。变化无所不为，物理及诸变之起，皆神之所化也。

明者，神气在内则无光而为知，明则有辉于外矣。外内通一，则为得失。事理是非，皆职于知。

故曰："光辉谓之明。"

分析更为透彻。神主变化，明主识知，他不沿袭《太一生水》之以神明为自然，从人身精神上立论，颇有独到之处。故我称其所重在人学。

五、六德与玉

儒家称君子温其如玉，习惯以玉来譬拟君子之德。贾子的《六术》及《道德说》标出德有六理，谓道、德、性、神、明、命六者。他不讲五行而讲六行，他说：

天地有六合之事，人有仁、义、礼、智、信之行，行和则乐兴，乐

兴则六，此之谓六行。阴阳，天地之动也，不失六行，故能合六法。

他的“六德”，最后之德是“乐”，证之郭店本《六德》，“何谓六德，圣，智也；仁，宣也；忠，信也”，他的六德，似取乎此而加以改变。又《五行》篇：“和谓之德，四行和谓之善。”他因言“行和则乐兴”。《五行》篇言“新（亲）则爱，爱则玉色”，“见贤人则玉色”，“闻君子道则玉音”。《五行》出自子思，吴廷尉言贾谊“年少通诸子百家之书”，汉文帝遂召以为博士。知子思书当亦寝馈精通。最有趣者，贾子所揭之德体六理，完全用玉说明，他说：

> 象德体六理，尽见于玉也，各有状，是故玉效德之六理。泽者，鉴也，谓之道；腒如窃膏谓之德，湛而润；厚而胶谓之性；康若泺流谓之神；光辉之谓明；砦乎坚哉谓之命。此之谓六理。……夫玉，真德象也。六理在玉，明而易见也。是以举玉以谕，物之所受于德者，与玉一体也。

他用“腒”来作譬喻，腒是干雉。《说文》腒字下引《传》曰“尧如腊，舜如腒”，是如尧、舜两位圣人的德，其润泽及人，很像干雉腊肉之“脂”。有人说此处“腒”字是“昵”之误，是不对的。

周秦之际，玉在上流社会生活之中，不可须臾离，君子必佩玉。《玉藻》称：“趋以《采齐》，行以《肆夏》，行则锵然鸣。”君子玉不去身，故于玉比德。考古所得，大量玉器出土，可证明这一事实。贾子的德与玉一体理论，不是空想，有其时代背景。《秦始皇本纪》“秦数以六为纪，冠六寸，舆六尺，乘六马”，故六数为秦人旧制。贾子为太中大夫，奏请兴礼乐，色尚黄，数用五，悉更秦法。则其六德说虽远承子思，仍是秦制，疑此六德乃为早年作品，或在吴公门下时。

六、《鵩赋》对后代之影响

后人拟《鵩赋》者，汉孔臧有《鸮赋》，文云：“昔在贾生，有识之士，忌兹鵩鸟，卒用丧己。”晋成公绥作《乌赋》序云：“鵩恶鸟而贾生惧之，乌善禽而可嘉焉。”此辈取咏物体为之。尹湾出土之《神乌傅（赋）》有字句与《鵩赋》关涉者，仍待研究。

黄季刚讥昭明厕《鵩赋》于鸟类之不妥，盖贾子乃借鵩起兴寄意。刘勰称

贾谊《鵩鸟》“致辨于情理”，最为恰当。故能使太史公读之而“同死生，轻去就，爽然自失”，非同咏物之但事铺陈、了无感人之功。《嵇康集》数用其语，如其诗《秀才答四首》，其一云：“时至忽蝉蜕，变化无常端。”又其一云：“达者鉴通塞，盛衰为表里。”“纵躯任世度，至人不私己。”即取自《鵩赋》“纵躯委命，不私与己”等语。贾子所谓“千变万化，未始有极”，隋李士谦觉以佛家轮回五道、无复穷已说之。（《隋书·隐逸·李传》）恐非本意，殆出附会，嵇康说盖是也。《晋书·庾敳传》：“见王室多难，终知婴祸，乃著《意赋》以豁情，衍贾谊之《鵩鸟》也。”即《世说·文学》称其“在有意无意之间”者。题曰《意赋》而拟《鵩鸟》，此即寄意之作，非咏物之类。后人谓其开赋中“说理”一派，王芑孙许为“湛思邈虑”（《读赋卮言·导源》篇），是矣。

又嵇康《明胆论》，答吕安言：“人心有明暗之时”，乃谓“汉之贾生，陈切直之策，奋危言之至，行之无疑，明所察也。恶鵩作赋，暗所惑也。一人之胆，岂有盈缩乎？”指出作《鵩》乃出于“暗”之所惑，“明”已丧去之顷。神而明之，存乎其人，作者与读者之间，时代不同，其感受自有不同，知人论世，要在善读之而已。

此文已有 Jams Hightower 之英译（*Asia Major* VIII，pp. 125—126，1959），日本金谷治亦曾著论（京都《中国文学报》八，1958 年）。影响及于域外，略记一二，以供采择。

华梵经疏体例同异析疑

一

中印文化关涉史上有一极饶兴趣之问题，即为经疏体例之类似。章太炎曾取浮屠书之《修多罗》（*Sūtra*）以释“经”之字义，梁任公复论儒家义疏在文体上曾受佛典之影响。近牟润孙教授演其先师柯凤荪先生“义疏之学，昉自释氏”之遗说，撰《论儒释两家之讲经与义疏》一文，博洽赅贯，为近年学术界极重要之文字。

略谓：“其中关键所系，厥为儒家讲经，亦采用释氏仪式，僧徒之义疏，或为讲经之记录，或为预撰之讲义。儒生既采彼教之仪式，因亦仿之有记录有讲义，乃制而为疏，讲经其因，义疏则其果也。”所述南北朝以来儒家袭取佛氏讲经之仪轨，举证确切，自是不刊之论。唯向来对彼邦经疏之体例，仍未深究。佛家经疏，沿袭自婆罗门，故论梵土经疏之始，非追溯至吠陀分（Vedānga），无以明其原委也。婆罗门经与佛教经书性质，又略有不同。释氏书原多不称经，佛徒汉译，附以“经”名者不一而足，乃借汉名以尊重其书。婆罗门之经（《修多罗》），大都为极简质之语句，非有注疏，义不能明，故经与疏往往合刊。又其注疏之体裁，每因对话方式，假为一问一答，究元决疑，覃极阃奥，亦与汉土经疏不尽相同。凡此种种，析疑辨异，有待来学，本文之作，特发其端倪而已。自惭于梵学，所知至陋，虑多讹谬，引而申之，所

望于博雅君子。

二

天竺之书，有无疏体，学者向多未能质言。汤锡余曾考陈真谛之译业，称“至若义疏，则或为外国原有”，未作肯定之语。牟先生援其说，因谓“《唯识论》既有天竺疏本，即足证彼土之有疏体”。案此说是也。印度现存最早疏体之书，应推帕檀阇利（Patanjali）之《摩诃婆沙》（*Mahā-bhāshya*），汉译义为《大疏》，帕氏盖公元前2世纪后半之文典家。此书之作，所以详解波你尼（Pāṇini）之《苏呾啰》（即 *Sūtra*）及伽迭耶那（Kātyāyana）之注，此三人者，印人至今合称为三牟尼（Tri-Muni）也。《苏呾啰》即《修多罗》，其名见于义净《南海寄归内传》卷四，略云：

> 《苏呾啰》是一切声明之根本经也。译为《略诠意明》，《略诠要义》，有一千颂，是古博学鸿儒波你尼所造也。

波你尼即印度文法学之祖。《大唐西域记》卷二云：

> 乌铎迦汉荼城西北行二十余里，至娑罗睹逻（Shalatura）邑，是制《声明论》波你尼仙本生处也。……有波你尼，生知博物……研精覃思，采摭群言，作为字书，备有千颂，颂有三十二言矣。

波氏所作，论文法声音之理，文字简覈，为印度最古之文典，约由四千 *Sūtra* 合成，故其书又单称为 *Sūtra*，义净译作《苏呾啰》。谓之根本经者，盖梵土童而习之，研治雅言（sanskrit）必植基于此也。伽氏为之注，其年代约在公元前3世纪，其书梵言曰 *Vārttika*，义为评注。若帕氏之《大疏》，即推衍 *Sūtra*，与 *Vārttika* 而作，三者之间，其关系如下：

Pāṇini：	sūtra	——经
Kātyāyana：	vārttika	——注
Patanjali：	māha-bhāshya	——疏

此其体例，略如中国经典之经、传注及义疏。

《大疏》一书刊本甚多，今以1917年孟买刊之*Vyākarana Māha-bhāshya*一书编排之式样而论，及先列 sūtra，次为 vritti，又次为 bhāshya，以大小字别之，注语首尾有＝＊＝之号，疏之上必加一梵字以为识别，与我国经书之注疏合刻本，于经则加〔疏〕字于前，格式相同，此印度经、注、疏之区分，注以解经，疏则为注之注，形式上与我华相类似之显例也。

《大疏》成于公元前2世纪后半，知梵土之有疏体，远在西汉。《大疏》书名之前，益以 Vyākarana 者，义为分析、区别，示其为六吠陀分之一，汉译佛典，则称之为《毗耶羯罗那论》，或称《记论》，则以其为 Shāstra 也。

汉末佛教东传，《大疏》是否经人传译，无从确知，其时通吠陀与婆罗门书者颇不乏人。如魏时昙柯迦罗，《大唐内典录》称其善四围陀（卷二）。吴时支谦，《开元释教录》谓其（年）十三学婆罗门书，兼通六国语言（卷二）。其所译诸经，目录尚存，未见有《大疏》者。《隋书·经籍志》著录仅存《婆罗门书》一卷，据《隋志》叙云："西域胡书能以十四字，贯一切音；文省而义广，谓之《婆罗门书》。"如是此婆罗书可能是声明之著述，或与波你尼有关，尚无的证。婆罗门经典在汉土传译殊少，至北周乃有译婆罗门天文者（达摩流支为宇文护译，见费长房录）。盖婆罗门主静修，不欲传教，而佛徒教义又相乖牾，故不愿多与流通；可见帕氏《大疏》，当佛教流行之时，胡僧未必曾为翻译，是其书对汉土经生恐无何影响可言。

三

所谓"sūttra"者在婆罗门经典中实为一种特殊文体，乃用极少之字，缀成短句，每一单位即为一 sūtra。今就波你尼经举一二例言之：

（1） Vrddhir ādaich

此行为一 Sūtra，其义为 ā,ai,au（are called） Vrddhih。（因含有 ā,ai,au 诸元音故。）

（2） Aden gunah

此行亦为一 Sūtra，其义是 á,e,o（are called） gunah。（因含有 e,o 诸元音故。）

同书最末之 sūtra，仅有二音。

(3) 第三九八三："a a (o)"

即成为一 sūtra，义为 Open a now become closed a。

由上可见所谓 sūtra 原只为一短句，语意往往并不完足，故必有注与疏，其义始能明了。sūtra 以越简短越有价值，故印度有为之语曰：

Ardha-mātrā-lāghavena Putra-janma-utsavam Manyante Vaiyākaranāh

意谓"文法家认为能缩减半音（Ardha-mātrā），其乐将如弄璋之喜"。印度习惯重男轻女，此句中之 putra 即指男孩，vaiyākaranāh 谓文法家也。是其造语以简为贵，故 sūtra 或简至不成语。此类原为婆罗门之教典，以极简短之句，纂成要诀（aphoristic rule），讲述繁杂之礼仪制度，意深语约，用以助联想以便记诵，成为一特殊之文体。

兹再举《婆罗门经》（*Brahma-sūtra*）开端两 sūtra 如下：

(1) Athāto Brahma-jijrāsā. = * =

(Then therefore the inquiry into the Brahman.)

(2) Janmādyasya yatah = * =

(From whom [proceed] the origin of this Universe.)

此一句即为一修多罗，循其原文如不加注说，直不可解。由上举等例，可了然于修多罗为何物矣。《法苑义林章》第二卷云：

以教贯义，以教摄生，名之为理，犹綖贯花，如经持纬。西域呼汲索缝衣綖席经圣教等，皆名"素呾览"。众生由教摄，不散流恶趣，义理由教贯，不散失隐没，是故圣教名曰契经。

《翻译名义集》卷四十《修多罗》条：

此云"契经"，有通有别。通则修多罗圣教之都名……别者，《杂集论》云："谓长行缀葺，略说我所应说义。"

考僧肇《长阿含经》序云："契经，四阿含藏也。"汉译修多罗为"契

经"，则以其为圣教之都名，盖从通训立义，与《婆罗门经》之原旨略异。

章太炎《文学总略》释"经"字云：

> 案经者，编丝缀属之称。……亦犹浮屠书称修多罗。修多罗直译为线，译义为经，盖彼以贝叶成书，故用线联贯也。此以竹简成书，亦编丝缀属……是故绳联贯谓之经，簿书记事谓之专，比竹成册谓之仑，各从其质以为之名也。

案修多罗梵文，语根为$\sqrt{\text{siv}}$，义为 to sew，缝缀之意，故修多罗有贯穿之义（见隋笈多译《摄大乘论世亲释》)，《说文》"经"字训织纵丝，与 siv 之为缝缀义相近。但汉语之经，所重在纵丝，与纬之为横丝相对，与梵语之 sūtra 同中实有其异。章氏谓修多罗之为经，取义于用线连贯成书，不知修多罗本指缀字为短句，推之用此种文体写成之著作，亦曰《修多罗》。其所取连缀之义，实指缀字缀音为经，而非缀叶成书。故修多罗者，非从书之质料立名，乃因撰书之文体为号。婆罗门经书体裁，与汉土之经，在性质上截然二物，毋庸牵附为说也。

四

佛教以佛所说为经，菩萨所说为论。《隋书·经籍志》云："以佛所说经为三部，又有菩萨及诸深解奥义，赞明佛理者，名之为论。"《文心雕龙·论说》篇云："圣哲彝训曰经，述经叙理曰论。"此以"经"、"论"并称，说者谓其曾受释藏之影响，因刘彦和本为佛教徒也。佛典之结集，据佚名译《撰集三藏及杂藏传》与安世高译《迦叶结经》(《大正藏》第四十九册史传部)："佛涅槃后，迦叶、阿难等，于摩竭国僧伽尸城北，造《集三藏正经》及《杂藏经》，常所云四箧者，合杂言也。"三藏梵言 tri-pitaka，义即三箧 (baskets)，合杂言则为四箧，即四阿含也。三藏即经 (sūtra，俗文作 sūtra)、律 (vinaya)、法 (dharma)，按此为俗文，雅言应作达磨即 Dharma。《迦叶结经》云：

> 于是大迦叶，从阿难闻是言已，便慇勤受转法轮经，告阿若拘邻五比丘："汝等所受如是不？"答曰："若斯如是。"比类结集《正经藏》，结

集《律藏》，结集《诸法藏》。

然上引佚名所译称《三藏正经及杂藏经》，则以“经”名统摄三藏，故僧肇《长阿含经》序以四阿含为“契经”。阿含，梵言 āgama，华言“法归”。肇云：“法归者，盖是万善之渊府，总持之林苑。”即统指佛所言之圣教也。修多罗汉译曰契经，盖取乎此，又有借汉土五经之义以尊重其书。《翻译名义集》卷三十九云：

修多罗或云修单兰，或修妒路，《西域记》名素怛览；旧曰修多罗，讹也。……妙玄明有五译，一翻经，二翻论，三翻法本，四翻线，五翻善语教。……以比方周孔之教，名为五经。故以经字翻修多罗。然其众典虽单题经，诸论所指，皆曰“契经”。所谓契理契机，名“契经”也。摭华云：“契理则合于二谛，契机则符彼三根；经者训常训法。”

此足明修多罗之演变，及汉译以“经”字翻译。所谓“契经”，又包括经及论也。

东汉以来，佛籍传入，其时儒家思想既定于一尊，而诸经为三极彝训，群言之祖，贤哲所宗。经之意义，由“天经”、“九经”（《中庸》）等扩大而指至道常训。故曰：“经者，取其常也。”（《孔丛子·执节》篇）“经，径也；如径路无所不通，可常用也。”（《释名·释典艺》）“经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。”（《文心雕龙·宗经》篇）其义与梵经之 rta（规律、真理）相似。经之地位既高，道教之书亦效之，而自称曰经，东汉宫崇所上之书曰《太平经》，魏王图所撰曰《道机经》（《抱朴子》内篇引），《遐览》篇所录初期道书，称经者不一而足（参吉冈义丰《道教经典史论》）。故佛徒迻译释典，每附益“经”字。举例言之，如《本生经》，原但称“本生”，梵言 *Jātaka*，并不称 sūtra，汉释乃附盖“经”字，称曰《本生经》。马鸣之《佛所行赞》，梵文曰 *Buddhacarita*，本应译为《佛传》，亦不称 sūtra，而汉译为竺法兰及宝云所译者称为《佛本行经》，北京昙无谶译则称《佛所行赞》（参木村泰贤等《梵文佛传文学の研究》）。又佛陀传记之 *Lalita-vistara*，汉译称《普曜经》，并益“经”字。试观《出三藏记》、《大唐内典录》诸书所著录，自《四十二章经》以下累百数十种，无不称“经”者，疑佛徒之译经者托汉土“经”名以自重。东汉以来佛教与道教之书，群起称“经”，正如出一辙。

以文体论，释氏之所谓“经”，多讲论叙述之文，与婆罗门修多罗之为短句奥义，文体迥异。佛为众生说法，不厌繁缛重遝，务为叮咛反复，其体裁与原有之 sūtra 实大有径庭，不过袭用其名，以尊重其书耳。

五

“疏”字本作“疋”，《说文》训足之“疋”字下云：“一曰疋，记也。”而“记”字下云“疋”也（此段玉裁所改）。疋与记两字互训。大徐本原作：“记，疏也。”《汉书・贾谊传》“难遍以疏举”，颜注“言不可尽条记也”，故疏有分条记录之意。

梵语《大疏》为摩诃婆娑，摩诃，大也；婆沙语根 √bhāsh，义为讲说。加语尾 ya 属受格。

bhāshya 者，义为 explanatory work 或 explanation commentary（特别用于 fechnical sūtras）。

《大疏注》本印度贤人对于“疏”字之解释云：

Sutrārthah Varnyate Yatra
Vākyaih Sūtra-anusāribhih
Svapādāni ca Varnyante
Bhāsyam Bhāsyavidah Viduh

上举之语，人人习知，意谓：

> “疏”者（bhāsyam）依据经文，以阐其义，兼说明自己之语，如是即谓之“疏”。

其谓造疏者兼说明自已之语（svapādāni），似不近情理，颇引起学者之疑惑。Prof. V. G. Paranipe 曾据《正理经》（*Nyāya Sūtra*）指出其中不少原为注（vritti）语，而混入疏中者，殆因传抄时经、注与疏每每不分，故有此混误；论者遂目疏者自疏其语，诚失之眉睫；此梵土经疏校雠学上一趣事。由注文与疏文之混淆，足见 vritti 与 bhāshya 二者厘然有别，与汉土后期经书传注与义疏分开，情形相同。

唯婆罗门经典，或仅有疏，如《弥曼萨经》即只有疏而已，婆罗门经书简质难明，非加注疏不可，故经与疏必合为一，疏则附经以行。若汉土则注、疏初皆别本单行，单疏本至宋世犹盛行之，如绍兴刊《毛诗正义》（现有日本影印本），即其显例。印度经、疏不可分开，则因其“经”之性质，与吾华迥异故也。

尚有足述者，汉土经、疏文体，其中有杂以问答者，如《公羊义疏》中多自设问答，文复语繁，唯此例他疏不见。《四库提要》以为乃唐末之文体。汤锡予则谓一问一答为佛教都讲之制，故逐条以演其义。牟先生以为“疏即讲经之纪录，而整理纪录，于讲后撰写自不能不记”，故讥四库馆臣徒见后世之文体，而昧于讲经问答之制。然今观《大疏》，注中多条列问答，且自问自答，一如《公羊疏》。而帕氏之疏，亦依其问答，逐一加以补充。文体亦自设问答，可见此种胪列问答之文体，乃以真正之对话方式出之，天竺注、疏，自昔已然。盖因辨证，以求正解，故设为问答，此为一种 catechism。又《奥义书》中发为问答，亦数数见，盖已形成一种文体，略如汉土对问客难之制（《文心雕龙》列为杂文之一体）。佛家讲经，事出后起，疏中问答，庸有出于辩难之记录，然其出于作者之骋词设论，恐亦不少。观于《大疏》疏中之问答，乃依据注中之问答，加以阐明，则其非为讲经问答之纪录可知。梵书不特疏有问答，注亦有问答，则汉土所罕见，此又两者悬殊之处矣。

六

汉土释氏最早之经疏，据牟先生所考，为竺法崇之《法华义疏》，乃是解经之作。牟先生举出儒家最早之经疏，则为刘宋大明四年皇太子讲之《孝经义疏》一卷，亦是对某一经义之发挥。此种之疏，当是较详之注。窃疑此类之义疏，可能同于魏时之“义说”。何晏《论语集解》序云：

> 近故司空陈群、太常王肃、博士周生烈，皆为义说。

姚振宗《三国艺文志》据以著录，有陈群《论语义说》一书。然《文选》五十三《运命论》李善注引陈群《论语注》“不得有非间之言也”句，则作《论语注》，是“义说”亦是注也。

《说文》言部：“说，说释也（一引作说辞也）；从言兑声，一曰谈说。”

段注："说释者，开解之意。"《广雅·释诂》："说，论也。"《易·小畜》释文引《说文》作"说，解也"。是说即解说。汉时说经之记录亦称曰"记"，《汉书·儒林传》："后苍说《礼》数万言，号曰《后氏曲台记》。"此"说"与"记"二者之关系。"记"与"疏"两字本为互训，《后汉书·孔奋传》"子嘉作《左氏说》"，李贤注云：

说犹今之疏也。

是"说"与"疏"同义，则陈群之《论语义说》犹言"论语义疏"矣。果尔，则"义疏"与"义说"，原无大异。梵语"疏"之本义为"讲说"，与"义疏"亦复相似。

至于经义之问答论难，三国时此类著述之体尤为盛行，而名目繁多，略举之如下（参看姚氏《三国艺文志》）：

答问	如王肃《尚书答问》
释问	如王粲问、田陵韩益（郑玄弟子）答之《尚书释问》
义答	如刘毅《尚书义答》
义驳	如王肃《毛诗义驳》
释驳	如王肃《论语释驳》
问难	如王肃《毛诗问难》
答杂问	如吴韦昭、朱育等
然否论	如谯周之《五经然否论》

就经学史言，王肃以贾、马之学，非难郑玄，故王、郑二派互相攻讦；且是时玄风大启，故质疑问难特盛，条记问答之语，即成一书，然与疏体无关也。

后汉儒家讲经，立都讲之职；晋时佛家讲经；亦设有都讲。说者咸谓此制始于东汉。今考《汉书·翟方进传》云：

是时宿儒有清河胡常，与方进同经。常为先进，名誉出方进下，心害其能，论议不右方进。方进知之，候伺常大都授时，遣门下诸生至常所，问大义疑难，因记其说，为是者久之。

颜师古注：

都授，谓总集诸生大讲授也。

都授即都讲，是其事可溯源至西汉。方进所习者为《春秋》，与胡常相同。胡常总集诸生大讲授，当如今之讲习班，讲习会，会中有质疑问难，听讲者又曾记其说。此可为牟君“疏即讲解经典分疏其义，笔录以为书”一说，提出更早之论据。其事昉自西汉，要与佛氏无涉。循是以言，讲经与义疏在汉土自身之发展，其源甚早。若乎参入释氏之上座讲唱开题等仪式，因其讲稿，撰为义疏，则其事甚晚，盖产生于佛学大行以后。

七

经疏之兴起，若汉之记（传亦谓之记，如《汉志》刘向之《五行传记》）、说（有出于弟子辗转相授者，如《汉志》鲁说、韩说，王先谦云“此弟子所传也”。有出于自撰者，如上举孔嘉之《左氏说》，李注：“说犹今之疏也。”），魏之义说，似皆其滥觞，但取羽翼经义，引申前言，初与释氏无关。玄学既盛，俗喜臧否，人竞唇舌，辩难之风郁然兴起，论题既广，争论益密，以其方法用于经学，影响所及，乃有二途，一为上述答问释驳之书，一为义例专论之作。（义例如王弼之《易略例》；论如王弼之《易大衍论》，嵇康之《周易言不尽意论》，钟会之《周易尽神论》、《易无互体论》，阮籍之《通易论》，多为短篇，或同题共作。）此则撢究理趣，与汉氏之辨今古论异同，以家法章句为重者殊科矣。

两汉诸儒聚徒讲授，多为私学，即官家召集诸儒，论列同异，亦非如后世讲经之仪式。佛教东来，旨在弘法，故注重俗讲，务为庄严之仪轨，以隆重其事。儒生都讲之对象为生徒，释氏都讲之对象为众生；儒生都讲之目的为解经，释氏都讲之目的为弘法，其精神根本不同。然其上座说唱，形式庄严，儒生遂仿效之，南北朝以来，儒士讲经仪式偶与雷同，然只袭其迹而已。至于经疏之作，庸或为一时宣讲之底稿，疑出于少数；至于写定成书，必几经删汰，或殚毕生精力而为之，非苟且咄嗟可办。故讲授为一事，著述又为一事，若谓疏皆为讲经之记录，疏皆为讲前所预撰，则此类之疏，将如今日之大学讲义，无何价值之可言。颇疑疏中之称讲疏者，殆即为讲论而作，至

于义疏（如沈重所著）、述义（如刘炫所著）之类，恐不可相持并论。唐人之正义，则奉勑删定，折中群言，期归于至当，重在著述，非为讲授，事至明显，似此则宜稍加辨析者矣。

若乎南北朝以来，儒家义疏著作，峰起云涌，其事与释氏经疏之发达，要不无间接关系。三教接触之机会既繁，磨砻浸渍，互相熏染。释氏疏义之巨著，若梁光宅寺法云法师之《法华经疏》，解释甚细，文句纷繁，章段稠叠。后出之疏，弥见周详；儒生观摩佛籍，撰为经疏，自不能再如前之简练，乃日趋于深芜，遂成义疏之学，此则深蒙释氏之影响，良不可诬者矣。

关于华梵经疏两者间异同之故，试综括之，表列如下：

异点			同点
经	梵	婆罗门　指短句而言。连缀以成篇。 佛　家　圣教之总称，汉译称“契经”，亦指四阿含。	“经”字之本义皆为“织”。
	华	经训“常道”，指书本而言。	
疏	梵	经与疏合刊。	“疏”之本义为“说解”。注以注经，疏以注注，华梵皆同。 疏中有问答。
	华	经与疏可分开，疏原有单刊本。	

原载《新亚学报》，收入《选堂集林·史林》，430～445页

郑夬《易》书公案

——《梦溪笔谈》校证一则

《道藏》本误郑夬为郑夫，"夫"为"夬"的形讹。关于郑夬的事迹，旧时有短文考证，附载于此。

沈存中邃于象数之学，于《易》曾著《易解》二卷。陈振孙《书录解题》云："所解甚略，不过数卦，而于大、小《畜》，大、小《过》独详。"惜其书久亡。《梦溪笔谈》中关于《易》阴阳五行者共七条（据李约瑟 Joseph Needham 统计），有一条记江南人郑夬谈《易》，立变卦之说。秦玠及邵雍亦知大略。其卦变，记《乾》、《坤》六变卦名，各本皆有误字，文物出版社新印之元大德本亦然。胡道静所撰《笔谈校证》用力至深，于此条注说但引《宋史·邵雍传》一事，其余均未加措意。

案郑夬之书与邵康节轇轕事，为北宋时《易》学一大公案。《梦溪笔谈》既问世，邵雍子伯温见郑夬此条，即撰《易学辨惑》一书以辟之。书中开端即备录存中原文，有可校正今本之误者。《辨惑》中云：

> 《乾》六变生《归妹》，本得三十二阳。《坤》六变生《渐》，本得三十二阴。

胡校本综合各家而作：

> 《乾》六变生《未济》，本得三十二阳。《坤》六变生《归妹》，本得

三十二阴。（319 页，一三八条）

仍是错误。因彼未见《辨惑》原书。

至于元刊本作：

《乾》六变生《归妹》，本得三十二阳。《坤》六变生《归妹》，本得三十二阴。（卷七）

两作《归妹》，其谬更甚，且误郑夬为“郑史”，更不足辨。（郑夬字扬庭，盖取䷪卦，卦辞“夬扬于王庭”为名与字。）

《直斋书录解题》有伯温《易学辨惑》，《宋史·艺文志》著录则但名《辨惑》无“易学”二字。述古堂影宋本《河南穆公集》（即《四部丛刊》本）卷末所附《穆参军遗事》引《辨惑》三条，记穆修、陈抟、李之才三人事，即出自此书，与《宋史》合。此书朱彝尊《经义考》云未见，《四库全书》从《永乐大典》录出，故向来仅有《四库》本。今商务翻印收入《四库珍本》第二集，乃得流布于世。

原书主旨，伯温记云“我先君《易》学微妙玄深，其传授次第，前后数贤者本末，在昔过庭尝闻其略矣，惧世之大夫但见存中所记有所惑也，乃作《辨惑》。先君受《易》于青社李之才（字挺之）”云云，盖纯为辟存中而作。篇末复云：“此独举其与道相发明者以系于后，仍录先君与伯镇书李挺之墓表诗，篇中及陈希夷与秦伯镇者，庶几可以考证焉。”是原书尚有此数篇，今本所缺者，殆为《大典》所删。唯邵雍《击壤集》中卷八有《寄亳州秦伯镇兵部》六绝。伯镇即秦玠字也。又卷十二有《观陈希夷先生真及墨迹》，均可覆按也。（苏舜钦《学士文集》卷三有《和伯镇中秋见月九日遇雨之作》，当即秦玠。）《四库》本《辨惑》明云“《坤》六变生《渐》”，知邵伯温所见沈存中《笔谈》原本如此。《笔谈》刊本最早为南宋乾道二年（公元 1166 年）扬州州学刊本，今不可见。然自元以来，则误刻滋多，胡道静未知郑夬此条又见于邵氏《辨惑》，兹故拈出，以补其缺。

《辨惑》书中于郑夬深加丑诋，然郑氏在当时颇为司马君实所推重，《温公文集》卷十八有荐郑扬庭奏云：

臣窃见近世以来，搢绅之士，专上华辞，不务经术，先圣微言，几

成废坠。臣谓苟有尽心修明六艺，皆宜甄奖，以励来者。伏见并州盂县主簿郑扬庭，自少及长，研精《易》道，课著所得，成《易测》六卷，不泥阴阳，不涉怪妄，专用人事，指明六爻，求之等伦，诚难多得。臣不敢隐蔽，辄取进止。伏望圣慈，略垂省览，苟有可取，量加旌异，贵使学者有所劝慕，取进止。

然《辨惑》记夬事则云：

郑夬字扬廷，后以字为名，江东人。客游怀卫间，依大姓宗氏，亦尝欲受教于先君。先君曰："吾学于李挺之也，忘寒暑，忘昼夜，忘寝食，忘进取。挺之有所言，吾必曰：愿略开端，无竟其说，请退而思之，幸得之以为然，方敢自言。或未也，归而再思之，得之而后已。又走四方就有道而正焉。凡山川、风俗、人情、物理，吾皆究观之，有益于吾学者必取焉。今足下志在口耳，又多外慕，能去是而诚心一意，然后可以语此学。"夬固不能也。后秦玠在河内尝语夬以王天悦传授先君之学，有所记录，夬力求之。天悦恶夬浮薄，不与。不幸天悦感疾且卒，夬闻之，赂其仆就卧内窃得之，遂自以为己学。著《易传》、《易测》、《明范》、《五经明用》数书，皆破碎妄作，穿凿不根，以变卦图示秦玠。夬既窃天悦书，遂去宗氏，入京师，补国子监生，得解。省试，策问八卦次序，夬以所得之说对，主司异之，擢在优等。既登第，游公卿门，以其所著书为投贽焉。后调太原府司录，执政荐馆职者数人，将召试为转运，李遇卿发其赃罪，投窜南方，遇赦得自便，复事游谒。尝过洛来见先君，惭怍引咎。先君曰："足下向以拙者之言为然，不至此也。"不肖时在童稚，尚能记其状貌，白皙短小，轻狷人也，后卒以穷死。秦谓必有天谴，恐指此而言也。夬之所著《易图》，非是其说，或有然者。窃书秦实知之，乃骇然叹曰："夬何处得此法！"又谓："自得之异人。西都邵某闻其大略，已能洞吉凶之变。"近乎自欺矣！先君易学渊源，传授本末，秦不能知，独以为洞吉凶之变，何其小也！谓得之异人，非世人所闻，尤为怪诞！然亦有谓，盖指陈希夷而言也。自伏牺已来，大中至正之道，昭昭然具在《易》中。孔子为彖、象、系辞，言之尽矣。但世人信之者寡，知之者鲜，若谓非世人所闻，将使谁闻之耶？先君既谢世，秦为此言，存中又不得其详，但记秦所闻耳，此不得不辨也。

于郑氏攻讦备至。

郑夬所著书，见于《郡斋读书志》及《书录解题》者，有《易传》十三卷。《宋史·艺文志》有郑夬《时用书》二十卷，《明用书》九卷，《易传辞》三卷，《易传辞后语》一卷，今并逸。《读书志》称姚嗣宗谓刘牧之学授之吴秘，秘授之夬，则郑夬固为刘牧之再传弟子也。《宋史翼》二十三："牧受《易》学于范谔昌，谔昌本于许坚，坚本于种方，实与康节同所自出。其门人吴秘、黄黎献也；秘上其书于朝，黎献序之。"（牧事迹见王安石《临川先生文集》卷九十七《屯田郎中刘君墓志铭》。）郑夬不为康节所许，故及吴秘之门。《读书志》又引邵伯温言："夬窃其学于王豫（字悦之，又字天悦）。"既取自《易学辨惑》语。明陈继儒取伯温《闻见录》所载邵子事迹，辑成《邵康节外纪》四卷，亦摘《辨惑》所记王、夬事，载于卷三。

黄宗羲《宋元学案》既以康节之学列为"百源学案"，又取其门人王豫（天悦）、张岷（子望）等列为"王张诸儒学案"（卷三十三），而以郑夬、秦玠附焉。邵雍于秦玠（伯镇）尚有诗来往，玠尝从邵雍问学，魏了翁《跋秦伯镇兵部问《易》康节书》云：

> 众人以《易》观《易》而滞于《易》，先生以《易》观心而得乎心。其《方圆图》、《皇极经世》诸书，消息阴阳之几，贯融内外之分，盖洙、泗而后绝学也。其见于《击壤》诸诗，造次颠沛，无非此理之发焉者，是何尝有隐于人，特秦伯镇、郑扬庭、章子厚诸公不足以知之耳！先生尝语郑曰："山川、风俗、人情、物理有益吾学者，必取诸焉。"秦曰："道满天下，何物不有，岂容人间键耶？"先生字字言言，莫非推赤心以置人腹中，亦幸夫人之得其传。彼沈存中谓竟不知何术，既不足以语此；邵子文亢其父于太高，而待人太薄，亦知汙者也。（《鹤山先生大全文集》卷六二）

是跋于沈存中及邵子文（伯温）二家说有持平之论。其云子文亢其父太高而待人太薄，即为郑夬辈而发。至章惇事亦见《宋元学案》卷三十三。《四库提要》于《易学辨惑》则谓夬窃邵子之书而变化其说，以阴求驾乎其上，故司马光荐之，亦颇为夬平反。当日之公论，于鹤山此文可见一斑。

伯温称其父雍之《易》举出于李之才。之才之卒，邵雍表其墓，此墓表今不可见。唯晁说之有《李挺之传》（《嵩山集》卷十九），《宋史·儒林》亦

有《之才传》（卷四百三十一），必皆有取于雍文。（以百衲本《宋史》与晁氏撰传相校，文字全同，知《宋史》全袭用之。唯误其卒年"庆历五年"为"宝历"；北宋固无"宝历"之年号也。）之才字挺之，青社人；《穆参军遗事》作青州人。邵伯温《闻见前录》卷十八记康节事特夥，有一条云：

> 康节筑室百源之上，时李成之子挺之，东方大儒也，权共城县令。一见康节，心相契，授以大学。康节益自克励……写周《易》一部，贴屋壁间，诵数十遍。闻汾州任先生著《易学》，又往质之。

此以挺之为李成之子，而晁氏撰传及《宋史》俱不言及。案李成本家青州，《宋史·儒林·李觉传》云：

> 曾祖鼎，唐国子祭酒，苏州刺史；唐末避乱，徙家青州益都。鼎生瑜，本州推官。瑜生成，字咸熙。……子觉，太平兴国五年，举九经起家，将作监丞，通判建州。子宥，大中祥符五年进士。

大画家李成有子觉，又有孙宥，皆以儒显。邵氏《闻见前录》言之才亦李成子，为东方大儒，邵雍学之所从出，此一事人所忽略。近年友人何惠鉴先生作《李成传》（载《故宫季刊》第五卷第三期），亦未注意及此条。然按其年岁，之才于天圣八年（公元 1030 年）同进士，尹师鲁荐之于叶道卿舍人，时之才年三十九（见尹氏《河南先生文集》卷六《上叶道卿荐李之才书》，晁氏撰传采及此事）。其登进士，必在三十九以前。然李成之卒，实应卫融之邀，死于客舍。（《宋史·李觉传》云："乾德中，司农卿卫融知陈州，成挈族而往，日以酣饮为事，醉死于客舍。"）融事具《宋史》本传。其知陈州在乾德二年（公元 964 年）。何惠鉴氏拟定李成之卒在乾德二年至五年间；然揆以宋代制度，地方官一任不过三载，则卫融在淮阳任不得迟至乾德五年（公元 967 年），故李成之卒，应在此更前。试以乾德五年下计至天圣八年共六十三年，据尹师鲁荐书所述，彼推荐之才时，年始三十九岁。以是推断，之才不可能为画家李成之子。颇疑《前录》所记"李成之子挺之"一语，必有讹误。邵伯温子邵博撰《闻见后录》于卷二十七云："李成之子觉，郭熙之子思，俱为从官，颇广求两父之画，故见于世者益少。"则不言成之子为挺之。《闻见》前、后录，今所传最早之本为毛晋于崇祯间辑刊之《津逮秘书》（在第十五集），该本明作"李成之子挺之"，惜无更佳之本子可以互校，故谓

李之才为李成子，仍是疑案（宋时另有与李成同名者乃武臣），附为辨证于此。

原载《香港中文大学学报》，1977年第4卷第1期

宋学的渊源

——后周复古与宋初学术

一、问题的提出

当前新儒学的讨论成为热潮，国际学术界对于宋学特别重视，因此对于宋学如何形成应有重新认识之必要。法国 L. Vandermeersch 教授曾问我宋代儒学是怎样产生的，这一演讲即对他的发问提供一些个人的看法。

记得陈寅老在审查冯著《中国哲学史》的第三报告书中曾约略提出一点意见，他认为智圆提倡中庸、自号“中庸子”，均在司马光写《中庸广义》之前，似应为宋代“新儒学”的先觉。冯先生亦采用其说。宋代已有所谓“新儒学”是寅老首先提出来的，他把宋代新儒学的先觉人物的美誉颁给智圆，然而智圆是否真的能担当得起呢？这还是有问题的。

我们仔细考察历史，宋代初年以“中庸子”为号的实际上最早是陈充。《宋史》卷四四一《文苑三》：

陈充字若虚，益州成都人。……唐牛僧孺著《善恶无余论》言尧、舜之善，伯、鲧之恶，俱不能庆殃及其子。充因作论以反之，文多不载。……自号中庸子。上颇熟其名，以疾故不登词职。临终自为墓志，有集二十卷。

牛文见《全唐文》卷六八二，充文反不传。《全宋文》卷一〇一据《滕县志》录陈充《子思赞》，有句云“忧道失传，乃作《中庸》。力扶坠绪，述圣有功”，足见其揭橥“中庸”年代在智圆之前。（智圆卒于宋真宗乾兴元年（公元1021年），陈充则卒于大中祥符六年（公元1014年），年七十。充于太宗雍熙中登进士，乃智圆的前辈。）宋初儒者邢昺于景德间曾指壁间《尚书》、《礼记》图，指《中庸》篇而言（《宋史·儒林·邢昺传》），所以不能说重视《中庸》是出于释氏的提倡。

二、贬佛与崇儒

唐代三教平行，彼此之间并无轩轾，在朝廷上可以一起讲论。五代之季，周世宗最重要的措施是贬佛。

显德二年（公元959年）敕天下寺院非敕额者悉废之。又禁私度僧，禁僧俗舍身，令两京及诸州每岁造僧账。是年天下寺院存者2 694，废者303 360（《通鉴》，9257页），是时统计僧数42 444，尼数18 756。世宗对佛寺予以种种限制，命民间铜器可销佛像为之，给释教以极大的打击。

周世宗是一位极端破除偶像的人物，他曾对群臣说道：“勿以毁佛为疑。”他说：“佛以善道化人，苟志于善，斯奉佛矣。彼铜像岂所谓佛耶？”唐代三教平行之局面遂被打破。他好像很信任王朴的规划，遂大举制礼作乐，有几件大事值得一述：

> 显德三年八月，端明殿学士王朴、司天监王处纳撰《显德钦天历》。
>
> 显德四年正月庚午，诏有司更造祭器祭玉等，命国子博士聂崇义讨论制度为之图。（9564页）
>
> 同年九月，中书舍人窦俨上疏，请令有司讨论古今礼仪，作《大周通礼》，考证钟律，作《大周正乐》。（9571页）
>
> 显德五年十一月，敕窦俨编集《通礼》、《正乐》二书。
>
> 显德六年正月，王朴疏称：“陛下武功既著，垂意礼乐。以臣尝学律吕，宣示古今乐录，命臣讨论。”
>
> 广顺三年六月丁巳，《九经全书》刻版完成，共二百七十七卷，历时二十八载。

由上述诸事，可见世宗提倡儒学，注重礼乐的热忱，可惜他短祚，还没有完成这些工作就发生了陈桥兵变，紧接着太祖御宇，这些工作成果就都转为宋人所有，成为宋代的业绩。上述这些人物如聂崇义、窦俨等，都变为宋的臣子了。

三、儒学史上最重要的一件事——《九经》刻版的完成

先是田敏于周广顺元年以尚书左丞身份出使契丹（9457 页）。《通鉴·后周记二》云：

> 自唐末以来，所在学校废绝，蜀毋昭裔出私财百万营学馆，且请刻版印《九经》，蜀主从之，由是蜀中文学复盛。初唐明宗之世，宰相冯道、李愚请令判国子监田敏校正《九经》，刻版印卖，朝廷从之。广顺三年六月丁巳板成，献之。

胡注云：

> 雕印《九经》，始二百七十七卷，唐明宗长兴三年，至是而成，凡涉二十八年。

按《通鉴》云：

> 长兴三年（公元 932 年）春二月辛未初，令国子监敕定《九经》，雕印卖之。(9065 页)

由是可知，田敏负责此事历时凡二十八载。

自五代至宋初，《九经》有雕版刊行，并以《九经》施教、考试。乾德中，孙奭、孔维即以《九经》及第。

四、宋初之礼学

北宋礼学盛行，承后周未竟之业。《宋史·礼志》云："即位之明年，因

太常博士聂崇义上书重集《三礼图》。"《宋史·儒林》："崇义于显德间，论禘祫之礼，宋初张昭奏与聂氏讨论祭玉尺寸，引及隋牛弘之《四部书目》，内有《三礼图》十二卷，开皇中奉敕撰。"崇义此书盖显德四年正月庚午奉诏撰集。今新定《三礼图》前有序，末云："其新图凡二十卷，附于《古今通礼》之中。是书纂述之初，诏（窦）俨总领其事。"俨即于周时撰《大周通礼》者。

宋初礼学著作可记者有下列诸书：

《通礼义纂》一百卷，见《太平御览引用书目》，即此。

《开宝通礼》二百卷，建隆三年表上，有窦俨序，即依《大周通礼》增修。

以后陈祥作《礼书》，集其大成，书今尚存。

五、宋学渊源之地域性——蜀学与南唐学术

五代之际，西蜀与南唐有一段时间略可休养生息，文风亦盛，人才辈出。宋有天下，众之所归——蜀士与唐儒相继仕为宋臣，如张镒、张洎及徐铉，其尤著者。

窦俨校正《三礼图》序称："博采《三礼》旧图，凡得六本。"据李至《三礼图记》，此六本者乃"张镒、洎诸家所撰，凡六本"。

张洎博览群书，长于考据，《宋史》记其读"亢龙有悔"，征引碑记传赞，以作证验，读之正如清人臧镛之著述，开汉碑征经之先例。

来自蜀者如句中正（益州人），孟昶时馆其相毋昭裔，昭裔奏授崇文馆校书郎，中正精字学，太平兴国二年，被诏详定《篇》、《韵》，四年副张洎使高丽，与徐铉重校定《说文》，模印颁行（《文苑》卷三）。蜀人林罕著《说文》二十篇，目曰《林氏小说》，刻石蜀中。故知宋学中实包含蜀学与南唐之学。

六、宋学中的汉学

初期之宋学不是全讲义理，反而注重文字、声韵、校勘之学，与清代乾嘉学风很是接近，而这方面的著作，在北宋的学术界却大放异彩。举例言之，

太宗雍熙三年，徐铉奉敕与句中正、葛湍、王惟恭同校正《说文解字》。吴淑云："取《说文》有字义者千八百余条，撰《说文五义》三卷。"徐锴有《说文系传》、《说文解字韵谱》，铉为序（见《徐铉传》）。其后神宗与太原王子韶（圣美）论字学，留为资善堂修定《说文》官（《宋史》卷三二九《王子韶传》），可见北宋君主对《说文》之留心与提倡。影响所及，邻邦高丽亦有《说文正字》的刊行。该书有高丽国十四叶辛巳年号，即肃宗六年，相当于徽宗建中靖国元年（公元 1101 年）。

以韵书论，宋重修《广韵》，凡 26194 言，191692 字（景德四年十一月敕）。景祐中，复诏为《集韵》，《太平御览引书》有《集韵》，似其书先成。

治平四年，司马光上《类篇》，其序云："字书之于天下，可以为多矣，然而从其有声也而待之以《集韵》……从其有形也而待之以《类篇》。天下之字，以声相从者无不得也；天下之字，以形相从者无不得也。"《类篇》即"以《说文》为本"，编制全仿许书。

七、《四书》学的发轫

最近学人每每说，唐代《五经正义》没有完成任务，宋儒用《四书》代替《五经》（任继愈说）。《四书》是否果真能够代替《五经》，是很成问题的。由于周之贬佛，佛门大德亦有不少攻习儒书，且有著作，像僧赞宁（《宋高僧传》作者）便有《论语陈说》一书（《经义考》五二），后来若智圆有《中庸子传》（《闲居编》）、释嵩著《中庸解》（《镡津集》四），冯著《中国哲学史》已经提及，认为是《四书》学的先导。我个人则以为《学》、《庸》二书的独立研究，似乎由司马光开始倡导。光著《大学》及《中庸广义》二书，朱彝尊云："取《大学》于《戴记》讲说，而专行之，实自温公始。"（《经义考》一五六，参拙作《固庵文录》，156 页。）我觉得北宋人似乎对《小戴记》特别发生兴趣，可以宋庠一故事证之。庠的母亲钟氏梦一道士授以一书，并说以遗尔子。这本书便是《小戴记》，道士即是许真君（或即许逊，见《宋史》卷二八四《宋庠传》）。其实把《礼记》里面的某一篇取出来单行的，始作俑者是宋太宗，他曾令以《儒行》篇刻于版，即赐近臣及新第举人，张洎得之上表称谢，此事见《宋史》卷二六七《张洎传》。

八、余论——官学与私学之分合

宋太宗对经学的提倡，详见《李至传》。太宗本人是一个大学者，他贯通三教，著有《朱邸集》、《御集》等。现存日本弘教书院重经刊《大藏经》保存有他的《逍遥咏》十一卷、《缘识》五卷，俱见他的思想之含弘广大、融儒合道；他又有《莲花心轮》回文偈颂，远播及于边郡敦煌（见 S. 四六四四、P·三一三〇）。自著《注语》，具大悲愿，合归善道。此类长篇巨制，已收入《全宋诗》首册卷二十二～三十八。又有《佛牙赞》一律。他本人虽兼通三教，而朝廷却仍然是注重儒术的。

谈学术史的人们，每每注意的是某一个重要的人物，而忽略了他周遭的种种关系，重视个人的某种成就，好像朱子在生前被目为伪学，直到理宗以后才给予平反，他的学术逐渐为若干时代的政府所采用，历元、明、清三个朝代而不衰，成为官学，因而才会对后代产生如此重大的影响。

周濂溪的学问也是经过朱子的肯定才确立下来，以至位居宋五子的首领地位，事实上他在当时并没有什么影响（参邓广铭说）。

我们再看宋初儒术的形成。在建隆与太平兴国已成为官学，《九经》列入考试题目，为士人必修的科目，《礼记》自五代以来，即有"《礼记》博士"之设，《中庸》、《儒行》在太宗时已出单行本（《大学》篇早已出现于敦煌写经卷中）。因此我们不能认为《中庸》是出于释氏的提倡。《礼记》列入官学，是北宋尊重礼学的表现。官学的影响自然要比私学更为重大，可见私学如果没有官学的推动，那是很难得到什么巨大的影响力的。

朱子以前《大学》论

程明道云："或以格物为正物。"初未知何所指。按司马温公曾撰《致知在格物论》，其文载于本集卷七十一，主旨在论是非，其言云：

> 惟好学君子为不然，己之道诚，善也，是也。于是依仁以为宅，遵义以为路，诚意以行之，正心以处之，修身以帅之，则天下国家何为而不治哉？《大学》曰："致知在格物。"格，犹扞也，御也；能扞御外物，然后能知至道矣。郑氏以格为来，或者犹未尽古人之意乎？

唐时李习之《复性书解》云："物者，万物也；格者，来也，至也。"仍沿郑义。温公以为不然，故改训格物为扞物，如大人能格君心之格。明道所云"正物"者，或指温公说而不明言之。如温公之说能扞外物，乃能知至道，是由逆生顺，以反求正，分成二橛，不免二本之病。《宋史》光传列其著述有《大学中庸义》一卷，陈第《一斋书目》著录有光《大学广义》一卷。朱彝尊谓："取《大学》于《戴记》讲说，而专行之，实自温公始。"（《经义考》卷一百五十六）说殆可信，虽明道订正其说，而宋人揭橥《大学》之旨，温公应首居其功。韩公于《原道》文中已引"古之欲明明德于天下"一段，其徒李翱遂亦援引《大学》语句。真西山《大学衍义》序云："唐韩愈、李翱尝举其说……盖自秦汉以后，尊信此书者惟愈及翱，惟未知其为圣学之渊源，治道之根柢也。"自温公后，《大学》遂为二程所重视，列为人德之书。

温公又有《中和论》一篇，摘句如次：

君子从学贵于博，求道贵于要；道之要，在治方寸之地而已。
盖言礼者中和之法，仁者中和之行，故得礼斯得仁矣。
君子守中和之心，养中和之气；既得其乐，又得其寿。

温公集中有与范景仁两书（卷六十二），《与范景仁书》云：

光启：范朝散来，领二月二十三日及晦日两书，所云递中书朱尝得，盖二十三日书即是也。夫治心以"中"，此舜、禹所以相戒也。治气以"和"，此孟子所以养浩然者也。孔子曰："寿禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。"然则中和者，圣贤之所难。……（光）于圣贤之道曾不能望其藩篱，然亦知中和之美，可以为养生作乐之本。

又《答景仁书》云：

至于中和为养生作乐之本，此皆见于经传。……彼仁与德，舍中和能为之乎？……曩者所蒙教诲，何敢忘之？但承其意不承其术，谨当熟读《中庸》，以代《素问》。

温公当日与范氏讨论中和问题，反复不止一次。伊川与苏季明论中和，似亦受其启发。至朱子益致力于中和之探讨，其契人之深，自非温公可比。然温公宽绰，朱子深醇；温公之用心和平，而朱子之用心危苦。朱子曾自言："旧时用心甚苦，思量这个道理，如过危木桥子，相去只在毫发之间，才失脚便跌下去。"可见危苦二字非妄言。此其异也。

二程于涑水为讲友，伊川又温公所荐士。温公之说，二程必曾与讲论无疑，故明道所指之"或以格物为正物"，必指温公。全谢山《宋元学案》序谓小程子称司马公为不杂，故朱子有六先生之目，然于涑水微嫌其格物之未精，殆亦指此。温公格物致知论不见今本《宋元学案》。据王梓村按语，《涑水学案》原本已逸，谢山补定分为二卷，稿亦无存。兹乃杂采《迂书》及《疑孟》、《潜虚》以充数，而此文及中和论反致阙如，此王氏之无识，故知《宋元学案》有待苴订者尚多也。

曾谓宋学初兴，只是提出问题，讲论未能深至，如胡安定门人徐仲车，说《中庸》"强载矫"为"能矫而为正，岂不强乎?"亦如温公训格物为扞物，黄百家谓其辩荀而不免仍蹈荀之涂辙。盖是时讲论未精，言"用"而不能证"体"；温公格物说虽无可取，然其提出《大学》"格物"之重要，下开伊川，导先路之功，不容抹杀，宜亟表彰者也。

又大程亦主张读《大学》者，所谓子程子曰"《大学》孔氏之遗书，而初学入德之门"等语，即出于颢。而二程各有定本，黄东发云："《大学》自二程先生更定，至晦翁章句益精矣。"又云：

> 明道以康诰曰以后释明字、新字、止字者，联于首章，明德、新民、止至善三语之下……伊川移古之欲明明德一章于前，然后及康诰曰一章。

二程改本不一致，《朱子章句》即依二程，非仅承伊川一人之学。时贤或分别《大学》为渐学，又强调明德一本之义以为圆顿之教，遂判二程为殊途。从二人造诣及修养而论，自异型态。唯欲以《大学》一书为标准，判别二程不同之系统，区划如是显豁，将何以解"入德之门"一语耶?又龟山事二程为入室高弟，亦屡屡言格物义，如云：

> 学始于致知，终于知至而止焉。致知在格物，物固不可胜穷也，反身而诚则举天下之物在我矣。……古之圣人，自诚意正心至于平天下，其理一而已，所以合内外之道也。世儒之论以高明处己，中庸处人，离内外，判心迹，其失是矣。故余窃谓《大学》者，其学者之门乎?不由其门而欲望其堂奥，非余所知也。(《题萧欲仁〈大学篇〉后》)

以《大学》为学者之门，即入德之门一说之引申，又云：

> 致知必先于格物，物格而后知至，知至斯知止矣，此其序也。盖格物所以致知，格物而至于物格，则知之者至矣。……《大学》所论诚意正心修身治天下国家之道，其原乃在乎物格推之而已。若谓意诚便足以平天下，则先王之典章法物皆虚器也，故明道先生尝谓有《关雎》、《麟趾》之意，乃可以行周官之法度，正谓此尔。

文中引及明道之语，则明道非不重格物，证以所引明道语，“格，至也；穷理而至于物，则物理尽”（《宋元学案》人明道），与龟山“格物而至于物格则知之者至”，可互相证发，故龟山之说，可谓本诸明道者。由是以言，明道之学，不能谓与《大学》无关。

兹列朱子以前有关《大学》重要人物及论著如下：

唐	韩　愈	引《大学》古之明明德等句于《原道》篇。
	李　翱	《复性书》论格物义。
宋	司马光	作《致知在格物论》，又著《大学广义》（未见）。
	程　颢	谓《大学》为初学入德之门，有《大学》改本。
	程　颐	有《大学》改本。
	吕大临	作《大学解》。吕氏论“以悟为则即致知格物”，以非伊川之说，朱子为之申辨。朱子云：“吕氏之先与二程夫子游，故其家学最为近正，然未能不惑于浮屠、老子之说。”引其说四条加以辨正，在何镐所刻《杂学辨》中（《朱文公集》七十二）。
	杨　时	著《题〈大学〉篇后》，言“萧君（欲仁）录云：《大学》一篇，求余言以题其后。”
	廖　刚	著《大学讲义》。朱彝尊云“文在《高峰集》”，查《四库全书珍本》十二卷本之《高峰集》无之。

上列各家论著俱在，似宜详加抉发，以见《大学》之学在朱子以前发展经过。盖《大学》自唐韩、李引述其语，至司马光著《致知在格物论》，又作《大学广义》，于是《大学》之重要性弥见提高。二程为改定其本，修正温公之说，而“格物致知”一义遂为基本论题。吕大临、杨龟山复加推阐，至朱子集其大成，更将重点移于《大学》，而《大学》之地位遂告奠定。

朱子与潮州

1985年广东省揭阳县京岗发现一篇朱子逸文。陈荣捷先生对此曾提出讨论，称："揭阳京岗孙氏发现朱熹《恩相堂序》，言及其朋友梁克等，并推测其写作年代，认为朱子确曾到过揭阳。"（《朱子新探索》，学生书局印，673页）陈书对于潮州与福建人物，未能深入研究，余以州人，比较熟谙潮州掌故，谨为揭橥若干事以补其缺略。潮州与建阳相去咫尺，南宋时潮州仕宦多出朱子之门，潮地亦久沐朱子之教化，朱子著述不少在潮刊行，不可不为之表彰。爰以暇日，草此短文，以应本届朱学研讨会以供讨论，尚望贤达有以教正之。

一、朱子与京岗孙氏

京岗《孙氏简谱》中，保存有朱熹淳熙十一年甲辰撰之《隐相堂序》。揭阳，宋宣和三年置县，渔湖都统和美、京岗二十七村。

陈荣捷书第100条，据《人民日报》1985年10月10日侯月祥报道，其中有二处错误：（一）把"隐"字误写作"恩"，（二）把梁克家名夺去一"家"字，"梁克"之名不见经传，无由稽考，又不记此文撰写年月，亥豕之讹，使陈先生无从措手。所谓"隐相堂"，实指丞相梁克家昔年尝隐于京岗，与孙氏有朋旧之乐。序中言：

乃叔子梁先生当茂才时，由晋水而揭岭……结庐数椽……厥后梁先生亦回籍而选乡贡……擢绍兴庚辰状元矣。

又言：

梁老先生当余在讲官时，曾见嘱于临安矣。

考《宋史》卷三八四《克家传》称："字叔子，泉州晋江人。绍兴三十年廷试第一。……淳熙九年九月拜右丞相。"《宋史·朱熹传》言：

隆兴九年，梁克家相，奏熹屡召不起，宜蒙褒录，主管台州崇道观，再辞。

朱子与克家之交谊如此。序末题署年月为甲辰，即淳熙十一年，又题衔称"提举浙东常平茶盐"。考陈克斋（文蔚）于甲辰九月初访晦庵于武夷，有七律一首（参束景南《朱子大传》第十二、十三章）。朱子之武夷精舍，于淳熙十年四月落成，韩元吉为之记。甲辰为十一年，朱子已由浙东返武夷矣。此序称"隐相堂"者，乃记京岗地方隐藏有一位由秀才而终于仕进至丞相之人物梁克家，其人与京岗孙氏极有渊源。孙家子弟沐梁氏之身教，出了四位大荣、大美、大有、大经，有登魁第举孝廉之造就，实出自梁氏潜移默化陶冶之功。朱熹此序揄扬京岗孙氏，兼以识其与梁相之友谊。"隐"字被误作"恩"。全篇文章，就不知所云了。吴颖《潮志》收有梁克家《榕邑书舍九月梅花》一律，足证克家曾寓居揭阳，不成问题。

二、朱子与吴复古

此序又言："予尝游麻田旧胜，访吴子野夫子讲学问道之场，眺望乎南溪之畔。"子野即吴复古，与东坡、颖滨兄弟交谊甚笃，二苏集中来往文字颇多。东坡为潮守王涤撰《韩文公庙碑》，附书言："子野诚有过人，公能礼之甚善。"又与子野论及"岭外瓦屋"。《舆地纪胜》"潮州人物"称："复古为有道之士，见知于待制李师中，称许之云'白云在天，引领何及'。东坡名其居曰'远游'，且为之铭。"吴颖顺治《潮州志》之"吴处士传"称："复古筑远

游庵于潮之麻田山中，后卒于麻田，轼复为文以祭之。其子芘仲能文章，有《归凤赋》，为轼所称。”此事见坡公《与吴秀才书》，坡公述其言而作《养生》篇。又《古迹·远游庵》条云：“庵，宋吴子野栖隐处，在麻田山中，高山罗列，中多林岩泉石之胜。其上有来老庵，则宋僧来逻禅定之所，尝创长生院于此。有亭在半山，翼然苍翠之间，今庵与院俱废。子野又有岁寒堂，子瞻为之作《十二石记》。”此石十二株，乃从山东登州取来，东坡因有“取北海置南海”之快语。郑侠亦作《岁寒堂记》，见《西塘集》卷三。谓“岁寒堂，子野先生所居也。堂之前古柏数株。两序皆以本朝诸公与子野友者奇文新诗，与夫古之有其言于世切有补者，勒坚置诸壁。群书阁其上，先生休其中。堂南为小沼，沼之南为二石山，山之南为远游庵。”是子野所居有池沼之胜，具有相当吸引力。子野诚为嵚奇之士，朱子想慕其人，莅潮时亦从京岗往游云。岁寒堂原址，一说在潮州城内。《夷坚甲志》卷十《盗敬东坡》条，记“绍兴（三）年海寇黎盛犯潮州，毁城堞，且纵火至吴子野故居”。《潮汕金石文征》编者据此遂谓子野远游庵不在麻田山之证。然朱子京岗此序，言之凿凿，可能子野又有别筑在潮城，否则不当自号麻田居士也。京岗距麻田只七里之遥耳。

三、朱子与郑国翰

陈尧佐倅潮时，称道潮州，有“海滨邹鲁是潮阳”之句。洎乎南宋，科学寖盛，军州学应试，以绍兴庚午（公元 1150 年）科参试人数至盛，可二千人，绍定时增至六千人。朱子于高宗绍兴十八年登进士，名列第五甲第九十人。是年同科进士潮籍者四人：

> 林大受揭阳人名列第四甲在朱子之前；
> 郑国翰揭阳人陈式揭阳人石仲集潮阳人。（吴颖《潮志·科名部》）

上列诸人与朱子同榜，故朱子与郑国翰交谊至笃。曾同偕人蓝田飞泉岭，朱子题“落汉鸣泉”四大字。

顺治《潮志·流寓》云：

> 朱熹字元晦，婺源人。官秘阁修撰，尝游揭阳，寓同榜进士郑国翰

家。偕入蓝田飞泉岭书庄，手书“落汉鸣泉”四大字揭诸亭中，后镌岭之危壁。今字迹尚存，而书庄不可问矣。传闻成化间有樵者误入，见修竹古木，鸟啼花间，不减武陵，归语人人引观之，已失所在。

据此，郑氏书庄，明时尚存。嘉靖郭春震《潮志·地理》云：

飞泉岭界长乐，壁立千仞。宋郑进士建亭于上以览胜。朱晦庵书“落汉鸣泉”四字揭诸亭中，有诗云：“梯云石磴羊肠绕，转壑飞泉碧玉斜。一路风烟春淡泊，数声鸡犬野人家。”

此诗不见于《朱子大全集》。吴颖《潮志》有“飞泉岭小记”，所志略同。

四、朱子门下在潮州之宦绩

朱子门下士在潮州任要职者，有廖德明、陈圭、吴大圭等人。

廖德明

廖德明，《宋史·儒林》有传（卷四三七），但记其知浔州事，谓其在南粤时，“立仰悟堂，刻朱熹《家礼》及程氏诸书”，未及潮州政绩，今据《潮志》及石刻，为之补述。

德明字槎溪，福建南剑州人，于庆元四年出任潮州通判，自号延平老人。潮州西湖山有其“庆元庚申（六年）葬女碑碣”，已毁。德明在潮，刻周敦颐《拙赋》。《永乐大典》潮字号《三阳志》公署云：“拙窝，在文惠堂（祀陈尧佐）下，旧名‘遥碧’，廖公德明更今名。朱文公书扁，并濂溪《拙赋》刻诸岩石间，左右多前贤摩崖。”翁方纲《粤东金石略》云：“金山在潮州府城北面，廖槎溪通判潮州，刻周子《拙赋》于山崖，并以朱子所书‘拙窝’名亭，今皆不可见矣。”

按周敦颐《拙赋》今不存。唯朱熹所书“拙窝”二字无恙（见本文后附图一）。至所谓“前贤摩崖”，尚剩嘉定十年赵善涟清卿两绝句，录其辞如下：

题拙窝

□生无奈拙谋何，更向金山住拙窝。

自谓从今可藏拙，不知添得拙还多。

右一

巧拙分明是两歧，巧中有拙少人知。

如今用处从渠巧，用到穷时巧必危。

右二

嘉定丁丑重阳

日蒙巷赵清卿。（见本文后附图二）

《潮汕金石文征》谓此碑已全埋于土中，故据《海阳县志·金石》补录其文。此碑现尚幸存完好，已由金山中学妥为修缮，恢复旧观（见本文后附图三）。清卿名善涟，官郡丞。另有西湖山诗石刻。拙窝当日前贤摩崖，仅剩此片石耳。

朱子殁于庆元六年（公元1200年）三月，其致仕被贬为伪学在五年。为廖德明书“拙窝”二字，正值党禁之时，故以“拙”自守，与濂溪赋之“天下拙，刑政撤”陈义相应。说者因谓廖德明敢镌朱子此题额于石，为其在潮州之弟子视党禁如无物之例证。

庆元五年，晋陵沈杞刺潮，翌岁创设潮州八贤堂，祀赵德以下林巽、许申、卢侗、刘允、吴复古、张夔、王大宝八人，教授王宗烈撰记谓“一方英气，萃在八人”。廖德明亦作《八贤赞后序》以彰之，文载《三阳志》。

陈圭

陈圭，福建莆田人，字表夫，为绍兴八年进士，尚书右仆射俊卿（《宋史》三八三有传）之孙。外祖即梁克家。父宓，字师后，号复齐，少登朱子之门，长从黄榦游，安溪知县，著有《读通鉴纲目》。伯父定、守，皆从学朱子。宓书朱子《仁说》。淳祐乙巳，陈圭以复斋之嫡嗣为潮州守，捐金市朱子所著书，实诸韩山书院。复刊其父所书《仁说》于二壁。增塑周濂溪、廖德明两像。两先生之从祀，实出陈圭之力。潮州朱学之发扬，圭尤居其功。陈宓父子事迹详《宋元学案》卷六十九。

吕大圭

大圭号朴卿，福建泉州人，淳祐七年进士，宝祐元年至二年任潮州州学教授。在潮重建文庙两庑，修大成殿。大圭师事陈淳门人杨昭复，得朱子嫡

传。其著述在潮州刻版者，有《孟子说》、《春秋集传或问》、《易集传》、《孝经本传》、《三阳讲义》五种，见《三阳志》"学校"及"书籍"各条。

淳祐九年己酉，潮州知州周梅叟创建元公书院于郡庠之右，祀周濂溪，以二程、张及朱子从祀。梅叟为敦颐之裔孙，提倡道学。其《元公祠堂记》，闻即出吕大圭之手，文已逸，详《三阳志》载至元三十一年姚然撰《重建元公书院记》。

大圭后知漳州，蒲寿庚降元，命大圭署降表，变服逃入海，为寿庚所杀。

五、朱子在潮州之门人

朱子在潮州之门人以潮阳郑南升、揭阳郭叔云为著名。《语类》有《训南升四则》，《语类》癸丑有《南升所闻百余》条，时值绍熙年间。《晦庵文集》卷四五《答廖子晦书》云："《韩文考异》袁子质、郑文振欲写本就彼刻板，恐其间颇有伪气，引惹生事，然当一面录付之，但开板事，须更斟酌耳。"文振即郑南升，是当日在潮州刻版，仍因伪学而存有戒心，然《韩文考异》终在潮州镂版。《三阳志》记朱子书在潮刻版者有大字《韩文公集并考异》一千二百版。郭叔云，字子从，揭阳渔湖都塘口村人。嘉靖间郭春震纂《潮志》有传云："叔云初见晦翁，问为学格物之要，朱子教以为学切须收敛端严，就自家身心上下工夫，自然有得。尝质疑《礼经》二十余条，俱载《晦庵集》。"郭子章《潮中杂记·艺文志上》著录其"《礼经疑问》、《宗社宗义》二篇，晦翁、蒙谷二先生《宗法》二卷三种"。

叔云与漳州龙溪陈淳往还甚密，淳为撰《宗会楼记》称"吾友郭子从于颓俗废礼之中，卓为尊祖收族之举。扁其楼曰'宗会'，以为岁时会合宗人之所。其意义甚严明正大。文作于嘉定庚辰。又为撰《燕食堂记》，称其扁曰'燕食'，取《礼经》所谓族食、族燕之义，以为祭后与宗人馂之地。将见人歌塘口郭氏家法，卓然为三阳礼义之宗。子从又曾编《宗礼》、《宗义》二篇，附以《立宗文约》、《公状》、《家约》、《家谱》于后，及晦庵、蒙谷（林夔孙，亦朱子门人，福州古田人，见《宋元学案》六九）二先生《宗法》各二篇，并藏诸堂中。"两文载《北溪大全集》卷九。陈淳之《北溪字义》，宋时潮州梓行于郡斋，流传甚广。（余髫龄时，家中仍以此书课教子弟。）郭子从居于塘口，与京岗同属渔湖都。朱子作《隐相堂序》，书孙家子弟事，自言曾"详问里人郭子从"，子从即叔云字。

余论

朱子晚年因伪学问题，恐门人引惹生事，观上引其《答廖子晦书》可以见之。然潮州地区闽籍官吏多为朱子门下及再传人士，于道学提倡甚力，于伪学之禁，毫无戒惧之心，朱学嫡传，不绝如缕。元《三阳志》记郡斋刊刻书籍大半与朱子及周濂溪有关。除上述大字、中字《韩集及考异》之外，又有朱文公《论孟或问》六百版，《中庸辑略》一百八十版，朱文公《家礼》一百七十版，《北溪字义》一百三十版，陈平湖《中庸》、《大学》、《太极通书》总共七百五十版，以上版留郡学。《濂溪大成集》四百版，吕氏大圭《孟子说》三百二十版，吕氏大圭《春秋集传或问》六百版，以上版留濂溪书院。

自理宗以后，朱子之地位益隆，莅潮宰官，率以道学及朱学设教，《拙赋》及"拙窝"朱子题字，在潮之受人尊重，其自来远矣。

潮州自韩愈刺潮倡置乡校，据徐师仁《创学记》："学舍旧在西湖，阴阳皆以为不利。宋元祐中王涤欲迁而未果。"南宋王大宝《迁学记》述潮学自庆历以后迁徙事甚详。元兵入潮，学宫悉付一炬，唯书阁岿然无恙。宁轩王使元恭为总管，重新棂星门，其上即为万卷楼。故宋元之间潮学称盛，与朱子关系至深，开拓明代理学之新局。陈书《新探索》于朱子曾否到揭阳之问题，仍未敢作论断，兹略述其原委，用补其不及云。

附录　隐相堂序

〔宋〕朱熹　撰

丞相叔子梁老先生之故人，大司法、大司理、大州牧、孝廉四孙先生昆季书斋序。

予尝游麻田旧胜，访吴子野夫子讲学问道之场。眺望乎南溪之畔，有厥里居，树木阴翳，车马繁盛。询之父老，繄谁氏之族也？父老曰：京岗孙氏居焉。乃父宰揭令名进士讳乙者，由高邮而来，占籍于兹，生四子，俱工举子业。考厥由来，其令善下士，赉赠答，凡游学之英，咸敬礼焉。乃叔子梁先生当茂才时，由晋水而揭岭，不远千里而来，遂握手而订莫逆交。始以诗书相契，继以气谊相投，异姓同体，如家人父子之亲。结庐数椽，在水中央，六七年间读书明理，饮酒赋诗于其上。令之长嗣讳大荣者，仕江阴县司法；

二之子讳大美者，仕隆兴军司理；三之子讳大有者，守领琼州；四之子讳大经者，举孝廉。厥后梁先生亦回籍而选乡贡，再举都魁，擢绍兴庚辰状元矣。其法曹、司理、州牧、孝廉之学，沐梁老先生教泽，能取魁第，故任判簿、人国学、官运佥、选评事而拔贡元，济济一堂，雅称多士之庆。噫嘻！好学下贤之报，岂浅鲜欤？予曰：唯唯。但兴贤之地，木茂水秀，未易多遘，岂令湮没不彰，使人与地俱无传焉！因榜其额，曰：隐相堂。事之颠末，既经父老之言。梁老先生当余在讲官时，曾见嘱于临安矣。厥后详问里人郭子从，亦备述不爽。是为序。

宋淳熙十一年，赐进士第提举浙东常平茶盐朱熹序于甲辰岁花月之吉。

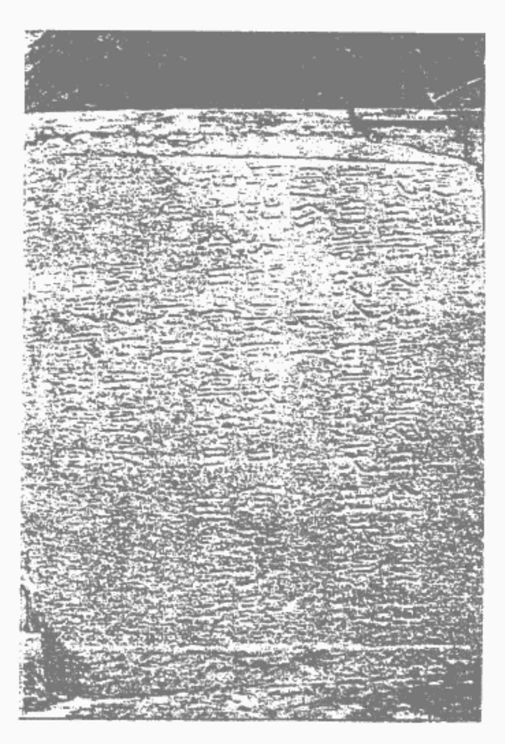
——《孙氏简谱》

《京岗志》、《揭阳文物志附录》均取录此文，又见孙淑彦编《潮汕孙氏志略》，吉林文史出版社，2000 年 12 月。

此文初见 1985 年孙淑彦撰《朱熹在揭阳的一篇轶文》，刊于《广东史志》；又见《羊城晚报》1985 年 8 月 19 日。



图一　朱子所书“拙窝”二字



图二　赵清卿题《拙窝诗》



图三 拙窝石刻今貌

朱子晚岁与考亭

我以前游武夷，是从江西经崇安人山的，最后到了建阳，大雨滂沱中，在考亭石牌坊下踯躅流连很久。宋理宗亲笔书“考亭书院”横额四字犹存；题额前后有“嘉靖十年”及“分巡建宁道佥事仙居张俭立”字样，说明是明代重修。考亭在建阳西三桂里玉枕山麓，旧时书院楼宇已荡然无存。现仅剩田地一片，犹令人低回留之不愿离去，有它特殊的吸引力。

朱子自十四岁奉母由尤溪来居五夫里，五夫里在今崇安县，现尚有鹅卵石铺成“朱子巷”。武夷去五夫里约八十公里，随时可以游憩。淳熙十年（公元1183年）朱子开始建武夷精舍于此，作《武夷櫂歌》十首以赞咏之，后来有陈普者为之注，流播甚远，日本且有刊本（见《佚存丛书》）。考亭原是南唐时侍御黄子稜所建以望其亲之墓，故有此名。（周亮工《闽小记》自称宿麻沙，见《朱氏家谱》载有此说。）朱子父亲韦斋甚爱其地，谓“考亭溪山清邃，可以卜居”。朱子乃于绍熙三年（公元1192年）六月迁居于建阳是地，所以成其父之志。并名新居为紫阳书堂，内建清邃阁，以祀先圣，兼以思亲。清邃二字有极深的寓意：“天得一以清”（《老子》），“清”言品格之高；“旧学商量加邃密”，“邃”指功力之深。“清”是极高明尊德性的事，“邃”是尽精微道问学的事。朱子之学，兼有两者，故这二字无异即“夫子自道”。

建阳书坊的刻版事业十分发达，所谓“建宁麻沙，号为图书之府”（祝穆《方舆胜览》）。麻沙镇离建阳不过三十公里，刻本向以“麻沙本”著称，当日是南方一出版中心。嘉靖《建阳县志》中的《书坊书目》开列书名三百八十

二种，朱子的著作即占一相当数字。朱子讲学之外，亦兼营印务，由其子埜和门人林用中（择之）负责。出版有《武夷精舍小学》，很像教科书之类。对于朱子刊书的事业，张栻却颇为反对。及卜居建阳以后，他仍不断经营，他的著作、讲义，很快便可以印行。大部头的书像《通鉴纲目》达五十九卷，闽北很早就有印本。朱子卒于宁宗庆元六年（公元 1200 年）三月初九日。在此以前一年，他在建阳印刻他最后一次修订的《四书集注》，其弟子王晋辅又在广南印行他的文集。朱子晚年虽然饱受政治上的挫折打击，但学问上的成就与出版事业很能相配合，由于移住建阳，实际上取得很大的方便。有人说他有感于赵汝愚罢相的事而著《楚辞集注》，我认为此书应在 1193 年他任潭州荆湖南路安抚使时便已着手。（赵希弁云："公之加意此书，则作牧于楚之后也。"其说甚是。）《楚辞集注》成稿，朱子即商量以小竹纸草印一本（见《文集》六四《答巩仲至书》），想必交建阳书坊付刊。但现在所知《楚辞集注》要到朱子死后，嘉定壬申（公元 1212 年）才有刻本（原题曰《晦翁集注》，国家图书馆藏）。

朱子居考亭，在落职罢祠以后，喜欢着野服。江西人张世南在《游宦纪闻》中记朱子有《客位榜》一文，称"近缘久病，艰于动作，诎伸俯仰皆不自由，辄以野服从事，然而上衣下裳，大带方履，比之凉衫，自不为简"。又说"荥阳吕公（今按：指吕夷简）尝言京洛致仕，与人相接，皆以闲居野服为礼"。说明他这样着野服是依照吕氏的榜样。此事少有人谈及，使我联想到朱子易箦，正在庆元党禁白热化的时候，他的反对党京镗、谢深甫方荣擢左右相，施康年更上疏严厉攻击伪学，加以阻吓，谓"四方伪徒聚于信上，送伪师朱熹之葬"。当时连追悼会都无法举行，《宋史》说门生故旧至无送葬者。至今剩下来朱子朋友完整的哀挽文字，只有辛弃疾《感皇恩》一首短词而已。词云："案上数编书，非《庄》即《老》。会说忘言始知道。万言千句，不自能忘堪笑。今朝梅雨霁，青天好。一壑一丘，轻衫短帽，白发多时故人少，子云何在？应有《玄经》遗草。江河流日夜，何时了。"加上的小题云："读《庄子》，闻朱晦庵即世。"词中"轻衫短帽"即指《客位榜》的野服。把闻故友的噩耗和读《庄》之事拉在一起，虽然结句"江河流日夜"隐含着"客心悲未央"的心情，还是以轻松的语调出之，化悲悼为强自宽解，这样措辞，可能是为了避免投入伪学的旋涡。朱子曾高度赞美庄子为才高，又引《庖丁解牛》里面"依乎天理"一句说明"理"之得名以此，他对《庄子》似很有心得，稼轩将庄和朱并提亦有道理。他和朱子《武夷櫂歌》尝说过"山中有

客帝王师”，后来也正式实现了。但他心目中的朱熹始终不过是像《太玄经》的扬雄，只侧重他的著述立言功绩；没有想到过了一些时候，韩侂胄失败连头颅也被送到金人那里。朱子得到了平反，理宗时朱子还从祀文庙，度宗时赐朱子婺源故居名“文公阙里”，朱子高高跻上圣人的地位。稼轩如果想及当日陈亮在离开考亭之后随他在带湖游览写出的朱、辛二人画像赞，作过地位相等而性格不同强烈的对比，历史愈后，评价竟如此悬殊，不知他作何感想！世态的炎凉，政治的残酷，历史对人不可思议的揶揄，还有什么话可说呢！

明代经学的发展路向及其渊源

明代经学一向被人目为空疏，从清人考证学的立场来看，自容易作出这样的评价。须知考证学的目的在求真，着力于文字训诂上的诠释，明人则反是，他们治经尽量避开名句文身的纠缠，而以大义为先，从义理上力求心得，争取切身受用之处，表面看似蹈虚，往往收到行动上预期不到的实效。

先是明太祖取婺州，召见宋濂、范祖幹、叶仪，他们都是金华人。范祖幹持《大学》以进，祖问治道，对曰："不出是书。"因命知府王宗显聘仪及濂为"五经"师。叶、范皆师许谦，叶语学者道："圣贤言行尽于《六经》、《四书》。"（《明史·儒林传》以二人列首）其后宋濂官江南儒学提举，命授太子标经（《明史》一一五《兴宗传》）。其时明室尚未有天下，已用儒书作为储君必读功课。宋濂尝被召讲《春秋左氏传》，进曰：

> 《春秋》乃孔子褒善贬恶之书，苟能遵行，则赏罚适中，天下可定也。

太祖御端门，口释《黄石公三略》，濂曰：

> 《尚书》二典三谟，帝王大经大法毕具。愿留意讲明之。

尝问以帝王之学何书为要。濂举《大学衍义》（详《明史》一二八《濂

传》)。

凡濂所揭橥《春秋》、《尚书》，皆切于实用之政治哲学。以宋濂地位，对明开国时期之学术方向起了决定性作用，濂初从闻人梦吉通《五经》，后从吴莱学，受吴氏濡染最深。莱殁，濂撰《渊颖先生铭碑》，又有《谥议》一篇，解释"渊颖"二字之取义，云：

> 经义玄深，非渊而何？文辞贞敏，非颖而何？于是私谥曰渊颖。

莱所著书属于经术的有《尚书标说》（上卷）、《春秋世变图》（二卷），在他的《文集》卷十二中有关于"春秋后题"五篇，特别是《春秋通旨后题》，发挥元赵复著作大旨，畅谈如何读胡氏《正传》云：

> 欲观《正传》，又必先求之通旨，故曰史文如画笔，经文如化工。若以一例观之，则化工与画笔何异？惟其随事而变化，则史外传心之要典，圣人时中之大权也。

点出"史外传心"的不二法门。"化工"一语，见蔡沈《书集传》序："文以时异，治以道同。圣人之心见于书，犹化工之妙着于物，非精深不能识也。"学问渊微之处正在史外传心，文外见旨，所以"要求之通旨"，不能胶着于事相，经文不同于机械的画笔，故与徒记事的史文不同。这是治经顿悟的终南捷径。宋人开其窍，元儒因之。

吴莱在上文的下面，详细记述赵复当日被发投水被姚枢救出的经过。洪武元年，濂与王祎主修《元史》，于卷二一〇《儒学传》中，列赵复为第一人。传中文字与吴莱完全一样，对读起来，知濂即采自其师之文，据以立传。

赵复后来称为江汉先生，他是一位传奇性人物。元代崇儒，老实说，他是开山祖。他把所记程、朱著作经注，尽录以付姚枢。关键是杨惟中以行中书省事的地位之大力提倡"立宋大儒周敦颐祠，建太极书院，延儒赵复、王粹等讲授"（见《元史》一四六《惟中传》），当时姚枢即于"拔德安，得名儒赵复，始得程颐、朱熹之书"（《元史》一五八《枢传》），后来枢刊印诸经，才带起了许衡。没有杨、姚二人的倡导，北方根本就没有儒学。明开国的经学，经术与政治的深度结合，照样走着这一方向，赵复的路径影响到刘因，及于许谦，由是金华亦盛行其学。《刘因传》称："初为经学，究训诂疏释之

说，辄叹曰：'圣人精义，殆不止此。'又曰：'邵，至大也；周，至精也；程，至正也；朱，极其大，尽其精，而贯之以正也。'"（《元史》一七一）从正大精微处人手，用今语来说，以宏观为重要，不太重视微观。宋濂的路径，正是如此。

值得注意的是宋濂主修《元史》，特别削去《文苑传》，他提出的理由说道：

> 前代史传皆以儒学之士，分而为二：以经艺颛门者为儒林，以文章名家者为文苑，然儒之为学一也。《六经》者，斯道之所在，而文则所以载道者也。故经非文无以发明其旨趣，而文不本于六艺，又乌足谓之文哉？由是而言，经艺、文章不可分而为二也明矣。

宋濂力主"经"、"文"合一的道理，他在《渊颖先生碑铭》中有极精彩的言论，他说："自文气日卑，士无真识，往往倚人之论，以为低昂。惟渊颖经义渊深，文辞贞敏，足以药其病。"他把道与文合而为一，反对世间把文学与道的隔离分割，可谓极端的"文以载道"论者。明代文学趋向，偏于复古，和宋濂揭橥其师渊颖经文合一的相兼之说，不无关系。取消《文苑传》，把文与经尽量挂钩，这是明代学术新的总路向。

"道在六经"是明人的通旨，降至季世，文家的归有光，思想家的费密，无不皆然。永乐时，《大全御纂》序云：

> 圣人之道在六经……使天下之人获睹经书之全，由是穷理以明道，立诚以达本。

道在六经之内，舍经无从知道，道学即是经学。元人为《宋史》立《道学传》，明人却认为多此一举，以后亦不再标榜了。经外无学，成为明代士人学者的共同认识。"明太祖起布衣……而儒之功不为无助也，制科取士，一以经义为先。"（《明史·儒林传》总序）明代因承元人的旧规，以经义作为天下考试的教材。

成祖永乐十二年，遂命胡广、杨荣等纂《五经、四书、性理大全》（《明史·金幼孜传》）。由于成书太快，只有十二年九月～十三年九月几个月的工夫。成祖十二年北征瓦剌，皇长孙从，命广与荣、幼孜军中讲经史（《明史·

胡广传》)，可能是时《大全》正开始策划。胡广乃以左春坊大学士作为此书的负责人。记得成祖初即位，翰林坊局至讲书太子东宫的讲座人物为：

解缙　《书》
杨士奇　《易》
胡广　《诗》
金幼孜　《春秋》(进《春秋要旨》，见《明史》一四七《金幼孜传》)

解缙列于其首。缙于洪武二十一年上封事万言书，力劝太祖不宜观看《说苑》、《韵府》诸杂书及《道德经》、《心经》之类，宜专心儒学，愿集一二志士儒英……随事类别，勒成一经。(《明史》一四七《缙传》)《大全》的编纂，和他先时的倡议，不无因缘，他又为姚广孝主修《永乐大典》(《明史》一四五《广孝传》)。他于八年得罪，修《大全》在十二年，他仍在囚中，是役他不能参与，此书因而马虎成事，十分可惜！

胡广虽为修撰，乃善谀之人物。永乐十四年，进文渊阁大学士。帝征乌思藏僧作法会，广献《圣孝瑞应颂》，帝缀为佛曲，令宫中歌舞之(见《广传》)。按此曲为一厚册，原本尚存，港、台均有其书。广似为诗较专门，实非通儒，以生性缜密，故得到信任。《大全》之编制，因陋就简，剿袭成书，与唐人《五经正义》相去万里，故深为后儒诟病。顾炎武讥"弘治以后，经解皆隐没古人名字，窃为己说"，因有"《大全》出而经义亡"(《日知录》中《书传全选》条)之叹。向来以明经取士，把经学弄成教科书式的工具，作为士人入仕的"敲门砖"，汉、宋皆然，明人取士，仍循这一老套，只是不遵古义，往往自标新解。王安石说："本欲变学究为秀才，不谓变秀才为学究。"八股文的弊病，最后只剩下舞文弄墨的伎俩，既不成为秀才，又够不上学究，但养成一班有巧妙的高度表达能力的文章作手。现代的专家式教育，通过考试制度培养出来的人物，往往只晓得查书，而未必真能读书，连文字表达技巧，有时都办不到，制度害人，古今是一样的！

以上但就官修《大全》所造成的流弊论之。然明代经学家亦不无豪杰特出之士，不能像皮锡瑞在《经学历史》中一概加以抹杀。其时特出的著述，在方法上表现有若干特点，大略可称述者：

一、重旨义

注重经书的内涵意义，即吴莱所谓“求其通旨”。故著述每用“义”或“旨”字标出作为书的名称，以《春秋》为例，如金幼孜的《春秋要旨》、丞相高拱的《春秋正旨》。高书以为“朱子以来，说《春秋》多穿凿，欲尊圣人而不知所以尊，推论《春秋》乃明天子之义，非以天子赏罚之权自居，非圣人自书其功”，深斥胡《传》以天子自处之非。直抒胸臆，足破向来误说者的痼疾。

其以“义”为书名的，有姜宝的《春秋事义全考》十六卷、高攀龙的《春秋孔义》、卓尔康的《春秋辨义》。谈《春秋》要分其事、其文、其义三方面。作者认为《春秋》多直书而其义自现，未必尽以一字求一义。康书则分义为经义、传义、书义，兼及时义、地义，持论颇平正。又如熊过的《春秋明志录》（十二卷）、徐学谟的《春秋亿》，熊氏信经而不信传，其序称“道存乎志，志明诸言，故以明志为名”。以上各种均见《四库》著录。

二、尚稽疑

明人富有怀疑精神，自王室，以至布衣，都善于采取这种治学方法。其以“稽疑”为书名的，像周藩、朱睦㮮的《五经稽疑》（八卷）、《春秋诸传辨疑》（四卷），著《天中记》与《正杨（慎）》之陈耀文的《经典稽疑》是。睦㮮五世祖有爌著《道统论》数万言。㮮承家学，取《易》、《书》、《诗》、《礼》四经，有疑者参订诸家而折中之。

《尚书》有正德时马明衡的《尚书疑义》。衡为王守仁门人，说经不免阑入时事，滥发一己之见，而以心学为主，如云：“人心即人欲，道心即天理。人欲易肆，故危；天理难见，故微。”仍有取于蔡沈《书集传》序“治本于道，道本于心，得其心则道与治固可得而言”之论。

关于蔡沈《书集传》，元初有张葆舒之《订误》、黄景昌之《正误》、程直方之《辨疑》、余芑舒之《读蔡传疑》，袁仁之《考证》攻错者多。元延祐三年，陈栎著《书传折衷》，亦论蔡氏之失。及明太祖考验天象，知其不合，著《七曜天体循环论》，以斥其非（《全明文》，148 页）。洪武十年三月，与群臣论蔡《传》之误，刘三吾乃奉诏撰《书传会通》六卷，于二十七年四月丙戌，

诏修其书，以九月己酉，五阅月而成（《四库提要》）。对《古文尚书》多所考证，引起后人之重视。明初诸帝留心天文，对经书关怀切至，太祖有以启之。仁宗洪熙元年三月，赐三公六部尚书《天元五历祥异赋》，其书保存重要天象记录，日本内阁文库有明抄本。

自宋吴棫、朱子、吴澄对《古文尚书》怀疑其伪，梅鷟因著《尚书谱》（有清抄本）及《尚书考异》，近贤多已从事深人研究（傅兆宽且为之《证补》），不必多赘。与梅氏同时连江陈第特著《尚书疏衍》四卷，与之论难。焦竑报书，赏其段段惬心，言之破的，引证诸多有据，而排其深诋前人。是梅书在当时反应不佳，平心而论，梅氏断郑冲未见过《古文尚书》，谓出自皇甫谧。清崔述疑古最勇，竟谓《古文尚书》传授有关苏愉、梁柳、梅赜三人，皆子虚乌有，今经学人仔细考索，诸人均见诸记载，崔氏未深考，遽作是说，不免空疏。郭璞注《尔雅》，明引《尚书》孔《传》，《孔丛子·论书》篇引“孔曰”六宗说，同于刘昭注引司马绍统取“安国按”之语，不能谓晋时无孔《传》，故《古文尚书》及孔《传》问题，还是一个问题点，还有待更好的研究（参李学勤说，见《冰茧彩丝录》，491 页）。

三、《春秋》为刑书

自宋濂推重《春秋》，对太祖云：“苟能遵行，则赏罚适中。”《春秋》的实用价值有如断案，明儒因之有《春秋》即刑书之说，湛若水著《春秋正传》三七卷主之。其言曰：“《春秋》，圣人之刑书也，刑与礼一，出礼则入刑，出刑则入礼。礼也者，理也，天理也。理也者，天之道也，得天之道，然后知《春秋》也。”明人治《春秋》，以胡《传》为主，明初驳胡之论遂夥。湛若水谓：“《春秋》一书与所以褒贬去取之意，除非起孔子出来，方得原意。”宋儒论书法偏于理而忽于事，鉴戒多出于主观。所有经部著述，以《春秋》与《易》为最繁杂。《易》道广大，无所不包，宇宙一切事物，无不可援《易》以立论。《春秋》具列事实，人人可治，一知半解，设论滋多，夫子删述，何由知其是非？无案可稽，则言《春秋》等于射覆矣。以二经论著之多，其故即在此。

四、《乐经》论著特出

明代治礼不多，《四库》著录，《礼记大全》之外，只收黄道周《月令》、《表记》、《坊记》、《儒行》数种，礼图则收刘绩及黄佐《乡礼》，如是而已，余皆入存目。唯乐类最为特出，颖异奇瑰之作，且迈越前古，《四库》著录：韩邦奇《苑洛志乐》、倪复《钟律通考》、黄佐《乐典》（三三卷），《明史》佐传赞是书泄造化之秘。《四库》则讥其以一声列为一调之非。其最为振奇之论著，无如朱载堉之《乐律全书》，彼从数理发明十二平均律，论者称其大有造于科学史，至今攻治者极多，其言"信其可信，疑其可疑，是其所是，而非其所非"（《审度》篇），诚学术上之谠言。载堉为郑王厚烷子，王以罪削爵，锢于凤阳，载堉痛父之见系，筑土室宫门外，席稿独处者十九年，成斯巨著。其苦心孤诣，发愤而作，故能独绝于世。此外，《四库》乐经存目亦有二十六种之多。足见当时对乐律研究，成就之卓越。

《四库》经部开端提要论历代经学之弊，自宋至明，有悍（如吴澄、王柏之改经）、党（如王柏删《国风》三十二篇，许谦、吴师道以为非）、肆（如王守仁之末流）。以上三失，皆流于蹈虚，故清儒救之以实，引古义为参决，而其弊也琐。按上列三失，明人即因赵宋之旧习，诚中其要害。至若征实，明人未尝无之。明太祖以蔡《传》证之天文，知其差失，即其著例。余谓明代经学家最大毛病，无如妄改及作伪。王柏删《诗》，太祖删《孟》，其《孟子节文》日本内阁文库有明写本，令刘三吾刊削文句，令人啼笑皆非。作伪之例，如丰坊诸《世学》，钱谦益早已揭出为坊所伪。又若孟经国之伪本《孟子外书》，乃据姚士粦伪本，林庆彰君言之甚悉。其他应指出的，如杨时乔之《周易古今文全书》二一卷，香港大学有其书，所记古文字，依据《六书统》、《六书精蕴》、《同文备考》，企图恢复古文旧观，其意可嘉，而其术至劣，容当另论。

"义理"一词，本出于礼，所谓"义理之文"原义是指礼之实行而有光辉成就者（参拙作《史与礼》），非谓抽象的理论，清人区别学术作三分法，分为考据、义理、词章之学，考据仅是一种分析方法，非学问的本身。依宋濂所说，道与文不能分割为二，则词章只是绣其鞶帨，为"道"的外面包装而已。清人三分说，衡以宋濂的见解，是难以成立的！

元明人治经，最重要还是实践工夫。薛瑄说："考亭以还，斯道大明，无

须著作，只须躬行耳。”（《明史·儒林·瑄传》）王阳明所以主张知行合一。宋濂门人方孝孺，名其读书之庐曰正学（本传），不肯草诏而走上求仁得仁的道路。嘉靖议礼一役，直臣死于杖下而贬逐，皆为正义而不顾任何牺牲。明儒讲道，随时可以殉道。李自成陷京师，倪元璐自缢，自言“死吾分也”（《明史》二六五本传）。刘宗周献祈天永命说，南都亡，绝食死，自言：“独不当与土为存亡乎?”（《明史》二五五本传）黄道周举义旗而死，自言：“此与高皇帝陵寝近，可死矣。”凡此皆正学、正气之所寄托，明儒为贯彻义理，在实际行动上表现可歌可泣的牺牲精神，这种殉道而舍生取义的行为，仿佛西方教会史上的圣者。明人所殉的道，确实是从经学孕育出来，是经学与理学熏陶下放射出的“人格光辉”，在人类史上写出悲壮的一页。明亡时候殉道的人数，萧山来镕撰《江东纪事·应天长》十首，其第十小序云：“诸生……俱以国变，或水或兵，慷慨赴义，盖不可尽数也。”（见《全清词》，214 页）可惜没有人做过统计。其可怖的程度，简直足以令人发指而眦裂的！

近世提倡新儒学的朋友们，似乎太偏重“知”的部分，勤于造论，而忽于笃行，知与行不免有点脱节，缺乏亲证，造诣与明儒之纯立于其“大”与“正”的精神，相去甚远。明儒是直接受到经学的熏陶的，明代经学的伟大地方，不在表面的道问学层次，这一点似乎应该作进一步的认识的。

略记广东易学著述

广东易学之著述，可考者，始于晋广州儒林从事黄颖之《周易注》。自六朝至唐代，旷乎无闻。五代之季，增城古成之始以删《易注疏》见重于时。宋时作者寖盛，而年代悬远，书多沦逸，但于目录书中，窥其厓略耳。

其依据象数，参以佛老而发挥者，有石汝砺《乾生归一图》。其传讲经筵，以解释明白著称者，有王大宝《周易证义》。其不傍前说，卓尔成家者，则有林巽《易范》。陈北溪誉之与《太玄》、《潜虚》相比拟，惜其书无传。元人为是学者，如黄岐张氏，数世传《易》，受知于宋濂；潮阳陈禧，补释《易例》，见重于吴澄，皆其著者。有明以降，弘才弥众，大都出入程、朱。唯甘泉之修复古《易》，黎遂球之疏通《爻物》，为能别辟蹊径。而屈翁山《易外》七十卷，奥衍广博，尤推为巨著焉。清代学者，习于功令，解经者虽夥，而阐扬义理，鲜能越宋人窠臼。浅鄙者，仅就编纂折中述义，为之释要，或约其概略，以备蒙训，或抄辑异说，以供浏览，率同讲义之例，此宋学之《易》也。及阮元来粤，朴学余风，流被岭海，乃有从事于汉《易》，如曾钊之笺《虞氏义》，桂文灿之补《易大义》，并其卓著。盖濡染于惠、戴，治学方法，大异于昔，此汉学之《易》也。粤东《易》学，自昔为人所忽，《四库》著录，仅有三种（薛侃《图书质疑》，方献夫《周易传义约说》，黎遂球《周易爻物当名》）。然余考索所获，著述之多，数及二百（晋一种，五代一种，宋八种，元四种，明六十七种，清一百二十种）。经部各类，以《易》为最，不可谓不盛已。今略陈其学派演变之梗概。至各重要著作，略述于下，俾考

《易》史者知稽览云。

晋

黄颖《周易注》十卷（有辑本）

颖，南海人，儒林从事。（见《经典释文·序录》）此书《七录》著录，本十卷，《隋志》仅存四卷，今逸。仅见马国翰《玉函山房辑佚书》、黄奭《汉学堂经解辑本》二种，近人黄任恒曾加重校，刊入《信古阁小丛书》中。

五代

古成之《易疏删定》十卷（逸）

成之，字亚奭，本惠州河源人，五季末，徙增城，曾结庐罗浮读书。此书即其时作（见《罗浮志》卷十及黄子高《粤诗蒐逸注》）。端拱二年进士，仕终绵竹令，学者称紫虚先生。

宋

林巽《易范》八篇（逸）

巽，字巽之，一字野夫（释契嵩《镡津集》有《送林野夫序》）。潮州海阳人。庆历中，除徐州仪曹，不就，南归著此书，曰《卦元》、《卦纬》、《丛辞》、《卦经》、《起律》、《吹管》、《范余》、《叙和》，总名曰《易范》。人称易范先生（《万姓统谱》有传）。陈淳评此书曰："此亦英才美质，度越流俗，与子云《太玄》、温公《潜虚》，皆无加损于《易》。"（见《答郭子从书》）书久逸。

石汝砺《乾生归一图》十卷（逸）

汝砺，字介夫，号碧落子，英德人，隐士，深契于《易》，曾讲《易》南山圣寿寺。东坡谪惠与之讨论。晚年进所著《易》书于朝，为荆公所抑。陈直斋谓此书取乾为生生之本，万物归于一。有论，有图，亦颇与刘牧辨，而继以释老之说，书不传。《宋史·艺文志》、《通志·图谱略》、《郡斋读书志》俱著录。（焦竑《国史经籍志》误作彭汝砺撰。）

王大宝《周易证义》十卷（逸）

大宝，字元龟，潮州海阳人，建炎二年榜眼，仕终礼部尚书。胡一桂评此书谓：“间亦及象。虽明白而甚浅近。”（《经义考》二十四引）

蔡齐基《周易述解》九卷（逸）

齐基，字梦得，连州人。嘉定八年，为琼州户录时著此书。琼筦安抚吕祖谦门人赵善谭见之，誊写为进于朝。（见《广州人物传》卷七）

元

张复礼《黄岐张氏易》十二卷（逸）

黄岐角为番禺名乡，张姓环居之。宋绍兴间，张塄始迁于礼园社。塄生一飞，通《易》，能荟萃诸家之说而折中之。士大夫推为宗师，号《黄岐张氏易》。生二子，彬甫、邻甫，皆善传父经。彬甫生复礼，薰炙家训，始述为是书。宋濂称其出人程、朱。汉儒之拘泥或流于术数者，痛麾斥之。（见《宋学士集》卷十九《张府君墓铭》）

陈禧《周易略例补释》一卷（逸）

禧，潮阳人，事迹无考。吴澄序其书，推为王弼忠臣，邢琦益友，补《元史·艺文志》著录。

明

湛若水《修复古易经传训测》十卷（阮元《广东通志》注曰存）

若水，字元明，增城人，弘治乙丑进士，仕至南京吏部尚书。此书若水自序云：“出羲文周公之《易》，复为上下经。而取孔子之《十翼》，为后人所分附者，复合为十传，其旧本多有错简，如重出亢龙有悔以下十九条，乃《文言》之文。而错简散佚于《系辞》者，今亦因与厘正，复归《文言》之后。又于十传之篇次或为后人所讹者，稍加变定而著其义，令葛生等采测义作旁释。”（《甘泉文集》卷十七）《万卷堂书目》、《明史·艺文志》俱著录。

方献夫《周易传义约说》十二卷（存）

献夫，字献科，南海人，弘治乙丑进士，官至武英殿大学士，谥文襄。此书用朱子所定古经本，以上下经、《十翼》各自分篇，兼取程传本义，而参以邵子之学，颇以象数为主。其说务在简明，末附《易》杂说四则，深辨爻辞非周公作。《四库总目》著录。

钟芳《学易疑义》三卷（未见）

芳，字仲实，崖州人，徙琼山，正德戊辰进士，官至吏部右侍郎。此书自序云："自少读《易》，晚年详玩本义，粗有疑难数条，录置别帙。"《经义考》注曰：存，似曾睹此书。

何维柏《易学义》（未见）

维柏，字乔仲，南海人，嘉靖乙未进士，南京礼部尚书。此书《千顷堂书目》著录。

薛侃《图书质疑》（存）

侃，字尚谦，号中离，潮州揭阳人，正德丁丑进士，官至行人司司正。嘉靖壬寅，侃过惠州，居丰山永福寺，惠士李鹏举、叶萼侍讲席。雍澜以《河图》、《洛书》、《太极图》来问，故作是书答之（见《延鞠实录》附识），分《图书总解》及《诸生答问》。书今存。有万历重刊本及曾彭年校印《中离全书》本三卷。

庞嵩《太极图解》，《图书大旨》（存）

嵩，字振卿，南海人，嘉靖间，累官南京刑部员外郎。《太极解》一书，明阴阳动静之原，人性禀受之故。《图书大旨》会《河》、《洛》为说，谓《河图》之数，自一至十，不外奇偶；《洛书》以五为体，亦以五为用，而阴阳散见其内。书载《弼唐遗书》中。《经义考》（卷七十一）有庞嵩《太极解》、《图书解》，当即此二书。

唐伯元《易注》（未见）

伯元，字仁卿，澄海人，万历甲戌进士，官吏部文选郎。此书无传，见

《经义考》著录。唐氏《醉经楼集》中，有《易解》、《乾坤解》、《九六解》、《初上解》等篇，其论《易》宗旨，可窥见一斑。

黎遂球《易史》(逸)

遂球，字美周，番禺人，天启丁卯举人，死赣州之难。屈大均称美周读《易》，每以史事系之，以爻配事，以事例爻，不烦太卜立筮，詹尹拂龟，吉凶了如，其明炳烛。

又《周易爻物当名》(存)

此书载三百八十四爻，以互、变推求其象，今存。有《岭南遗书》本，《丛书集成》本。

郑旒《易谱》十二卷(存)

旒，字承衮，顺德人，崇祯庚午岁贡。此书论《河图》卦位。今存，乾隆十八年辛酉重刻本。

屈大均《易外》七十一卷(存)

大均字介子，番禺人，诸生。此书题释一灵撰。一灵即大均法号也。自序略云："《易》之内，太极也。凡有言皆《易》之外也。凡有所言，只能言其外，不能言其内也。为外亦不能已于不言。"今存书有清初刻本。

清

胡方《周易本义注》六卷(存)

方，字大灵，新会人，康熙岁贡，讲求义理之学，世称金竹先生。惠学士士奇疏荐于朝，称其品端学醇，注《四书》及《易》，即指此书。书中专注朱子《本义》。初刊本为卢观恒编校，名《周易本义阐旨》，凡四卷。嘉庆十七年丛阑堂刊。后伍元薇刊入《岭南遗书》。今有《丛书集成》本。

陈英猷《演周易》四卷(存)

英猷，字式蔼，潮阳人，深契白沙之学，学称叠石先生。本书分《说数》、《说辞》，合四卷。今存。乾隆十八年刊本，《潮州府志·儒林传》："英

猷精于《易》，筑室乡北叠石山，依岩下岫，仅容一榻，终日危坐，著演周《易》，多夺邵氏之席，而翻程、朱之臼。”

李文曜《易学详原》三卷（存）

文曜，字象珍，新宁人，童年受《易》于其大父，反复研求，越四十八年成此书。（见《新宁县志》十八人物下）

冯经《周易略解》八卷，《互解》一卷，《算略》一卷（存）

经，字世则，南海人，乾隆庚寅举人，教谕。此书详于图卦变占，有《岭南遗书》本、《丛书集成》本。

梁泉《周易集证》（未刊）

泉，字崇简，顺德人，乾隆乙酉解元。《顺德志》云："泉初以《五代史》记传举证周《易》，各案卦象爻象，复广及十七史。以会试卒，未及刻。书今尚存。"

李黼平《易刊误》二卷（未见）

黼平，字绣子，嘉应州人，嘉庆十年进士，官江苏昭文知县。（《清史·何林传》下）此书光绪《嘉应州志·艺文》著录。

黄沛霖《周易串解》二卷（存）

沛霖，字澍峰，香山人。此书荟萃汉唐以来诸儒见解，以《御纂》为据依。书存。道光十四年黄千波堂刊本。

杨一夔《读易□义》四卷（存）

一夔，字南雪，顺德人。此书斟酌群言，理象皆举义例。分时位德应比卦，俱主李安溪说。今存。咸丰二年刻本。

邓接成《易象元机》三卷，又《易象占验》一卷（存）

接成，字云山，顺德人，曾游楚南，遇异人奚氏，教以邵子《易》数，遂贯通《河》、《洛》之几微。（见咸丰《顺德志》本传）《元机》一书凡三卷：卷一《易学十要》及诸图，卷二《天地变化》等图，卷三《泰顺否逆》及

《六十四卦略象》。道光二十年刊。

吴岳《易说旁通》十卷（存）

岳，字正方，鹤山人，道光五年岁贡。此书取《周易本义》为主，每爻间别引史事以证明之。同治十年刊。

曾钊《周易虞氏义笺》七卷（存）

钊，字敏修，南海人，道光五年拔贡，学海堂学长。《清史·儒林传》称："钊曾因阮元说日月为易，更发明孟喜卦气，引《系辞》悬象莫大于日月，死魄会于壬癸，日上月下，象未济为晦时，允以为足发古义，宜再畅发言之，以明孟氏之学，钊因著为此书。"

吴良昭《易学理数纂要》三卷（存）

良昭，字善庵，顺德人，道光丁酉举人，海丰教谕。此书卷一为《作易本原》，卷二《观物内篇》，卷三《河图洛书》，光绪十年印本。良昭又有《周易上下经劄记》。今存。

温飏《系辞说》（存）

飏，字仲道，德庆州人，嘉庆二十三年举人。此书为杂记体，时有超悟之见。咸丰元年，弟子陈旦刊入《温氏家集》。

邓子宾《周易解》二十三卷（存）

子宾，字寅旭，开平人，学海堂学生，治经以汉儒训诂为宗。民国《开平志》云："粤人治经，宗派自阮元导之。开邑得其传者，子宾一人。"此书同治十三年刊。

赵齐婴《周易古训考》一卷（存）

齐婴，字子韶，番禺人，此书以古训为主，自序言："通考诸家，凡得三义，一本义，二引伸义，三假借义，皆古训也。"书存。学海堂本。

叶衍桂《周易象义测》五卷（存）

衍桂，番禺人，县学生，陈澧序此书，称其"于上下经、《十翼》，逐句

逐字皆详解之，非数十年之功不能成”。今存家抄本。

曹为霖《易学史镜》八卷（存）

为霖，字雨村，南海人，咸丰元年恩科举人。此书首列郑氏《易谱录要》八卦逸象，以史证经。伍兰微序，称“其《镜》之条式三百八十有四，其《镜》之通用一千八百余年”。同治十二年刊。

桂文灿《易大义补》一卷

文灿，字昊庭，道光己酉举人。此书盖补元和惠定宇之缺，为其《经学丛书》之一种。光绪癸巳刊。

潘鉴溁《周易辑略》六卷（存）

鉴溁，字琴生，南海人，曾充八旗官学教习。自序言：“此书历十三载乃成。”末附《汉易辑要》。宣统三年翰元楼刊行。

饶锷《汉儒易学案》（存）

先大人锷，字纯钩，潮安人，此书备论汉《易》宗派，于各家并为之传，陈其学说，仿《宋元学案》例。今存抄本。

关子棻《读易观天》二卷（存）

子棻，字少尉，南海人。此书首言正《易》，明授受源流，次论古图书，明画卦取则，次方圆图。宣统二年刊。

凡上所录，第就内容可知者，约略言之。至其书名仅存，而原本已逸或未见者，并缺不论。详具拙著《广东易学考》中。本文刊于《广东文物》（1941（1））。

《广东易学考》原分上、中、下三卷，为余在中山大学广东通志馆任纂修《艺文略·经部》之一部分。原稿于抗战期间在香港交商务印书馆排印，旋被炸，毁于战火。今仅剩此摘要，聊存梗概。

选堂2004年春附记

说"圣"Speaking of "Sages": The Bronze Figures of San-hsing-tui

It gives me great pleasure to write this foreword for a work dedicated to Professor C. C. Shih, who is a former colleague of mine and a scholar whose knowledge and dedication I have admired most of my life. Rather than simply offer a few congratulatory phrases, I have decided instead to present some of my recent reflections on the notion of "sage" which forms part of the volume's title, and in doing so, draw upon evidence from oracle-bones and recent archaeological finds. Both were of life-long interest to Professor Shih.

The word "sage" (*sheng*) is an interesting one. As we know, a human being's knowledge of the world around him begins with his own body, and in the invention and evolution of China's non-alphabetical language, certain concepts too complex for simple pictorial representation were made up of body parts. A sage, one thought to be endowed by Heaven with great wisdom, was also thought to possess powers of sight and hearing which surpassed that of ordinary human beings; and hence is a case in point.

The word *sheng* 圣 or "sage" is etymologically related to *t'ing*, meaning "to hear". In oracle-bone script, it is written with two elements representing an ear and a mouth, or sometimes an ear and two mouths, and this form was used as late as in the "stone classics" of the Wei dynasty. Another variant ora-

cle-bone form adds the symbol for "human being" to the ear and the mouth, and this (𦔻) has always been recognized as the source of the current form. In any case, acute hearing seems to have been a necessary attribute of the sage.

We also find in the famous *Hung-fan* section of the *Book of History*, the passage, "perspicacity (*jui*) [becomes manifest] in sageness (*sheng*)"[①]. In this passage, the word *jui* is explained in Hsü Shen's lexicon, the *Shuo-wen chieh-tzu* as "profound and bright", and the character includes the component of an eye.[②] Some other early texts, such as the *Ssu-fa-chieh* chapter of the *I Chou-shu*, in fact equate the word *jui* with the word *sheng*.[③] Hence, perceptive vision is added to acute hearing in defining a sage.

A third attribute of the sage in ancient China was the fact that his accomplishments were great. In such texts as the *Dialogue between the States (Kuo-yü)*, we find listed the names of many figures, like Kao-hsin Ssu, Yu Mu, Shang Hsieh, Chou Ch'i, Huo Cheng, Chu Jung and others, who are said to have "achieved the great deeds of Heaven and Earth"[④]. While there is no doubt that most of these were legendary figures, they were thought to have begun illustrious lines and hence in later ages to have been the recipients of sacrifice. In other words, when once they came to be regarded as sages, they became the object of ritual worship. Archaeology should reveal some depictions of them.

In fact, this is the case. Recent discoveries, such as those of the Manchurian Hung-shan culture in Chekiang, and the San-hsing-tui culture of Szechuan and Kuanghan, have uncovered altars and other rich remains. Among these, a large bronze figure from Szechuan is especially beautiful, and the protruding eyes and overly large ears have attracted a good deal of attention. The burial pits are arranged in the shape of five stars, and it is agreed that they date from the Western Chou period. What the figures represented in the early history of the area is , however, still a matter of debate. Tung Enzhen (T'ung En-chen)

---

① James Legge, *The Chinese Classics*, Oxford, 1893, p. 327.

② 参见 *Shuo-wen chieh-tzu*, *chüan* 4B.

③ 参见 *I Chou-shu(Ssu-pu pei-yao[SPPY]* ed.), 6:25a.

④ *Kuo-yü(SPPY* ed.), 16:2a-b. In this edition, the word *ta*(great)is written as *huo*(fire).

has suggested to me that the figure has caucasian characteristics, and a recent, unpublished manuscript compares it to African figures. ①

Because I have seen only a few of the items from these sites displayed in the Beijing Palace Museum, I am reluctant to speculate too much, I believe that they do not, as some have suggested, represent *wu*("shamans"). Other figures, wearing special crowns and mounted on high platforms, are far more likely to be shamans and they bear little resemblance to the figures in question. Mr. Hsü Hsüeh-shu (Xu Xueshu) of the Cultural Artifacts Institute of Szechuan made this quite clear last year. ② I believe, rather, that the eyes and the ears are a good indication that these are figures to which sacrifice was offered.

A second reason for this view concerns my earlier remarks about the concordance of meaning between *t'ing*(to hear) and *sheng*(sage) in the oracle bone script. ③Listening to the winds: this was the task of the "weathermen" of antiquity who were also experts of music. In the *Chuang Tzu*, we read of the pipings of Heaven, earth and man. The piping of Heaven refers to the wind blowing on ten thousand things; the pipings of earth to the sound of the hollows roaring in the wind, and the pipings of man refer to the sound of flutes and whistles.

> The Great Clod belches out breath and its name is wind. So long as it doesn't come forth, nothing happens. But when it does, then ten thousand hollows begin crying wildly...And when the fierce wind has passed on, then all the hollows are empty again. ④

---

① 参见 N. Barnard, "Some Preliminary Thoughts on the Significance of the Kuanghan Pit Burial Bronzes and Other Artifacts," paper for the conference on Ancient Chinese and Southeast Asian Bronze Culture, Kiotoa, February 1988.

② 参见 Unpublished manuscript, "On the Origins of Shu Culture," paper for the International Conference on Southern Chinese Bronze Culture, Kunming, October 1988.

③ 参见 For the best examples, see *Chia-ku p'u-tzu ho-chi* (Oracle Bone Divinatory Script, Combined Volume), Section C, Vol. 2, #216, or #144295.

④ *Chuang Tzu*, "Ch'i-wu lun" (On the Equality of Things). English translation in Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York, 1968, pp. 36-37.

As I have elsewhere discussed[1], the Chou dynasty commissioned official musicians, who were usually blind, to survey weather conditions on the basis of their knowledge of musical notation. At the time of Shun, a man called Mu was charged with listening to the harmonies of the wind, and together with others, such as Yü, Ch'i and Chi, he came to be regarded as a sage. These men, it was thought, possessed such acute hearing that they could judge whether or not earth and wind were in harmony according to the correctness of their airs and pitches.

What did the ancients know of musical pitch? We have no certain answers. However, the discoveries at Chia-hu in Wu-yang prefecture in Honan have thrown some light on the matter. Among the artifacts unearthed was a bone flute with seven holes dating from the neolithic period, about 8,000 years ago. The testing of this flute makes clear that there was a defined musical structure even at that time. If so, it adds strength to the speculation that the story of Mu and his sagely ability to hear the harmonies of the wind is not necessarily a fable.

The notation of the flute also helps us see the later arrangement of a twelve-note scale, which has long been known from archaeological discoveries of a later period. We know, for instance, that the tonal pitch of the so-called Yellow Bells of the Spring and Autumn Period(771-482 BC)is A(6, -), while the Yüeh-fu Bells of the Ch'in (221-207 BC) had a tonal pitch of C. Musicologists agree that just as the Ch'in unified the existing scripts, they also unified musical notations, and so took the lowest C of the Yellow Bells as the tonal pitch of their bells. This offers some confirmation of the passage in the *Lü-shih ch'un-ch'iu* which says:

> When a great sage (*ta-sheng*) rules the world, the energies (*ch'i*) of Heaven and Earth join together to produce the winds. When the sun appears, then the moon activates (*hsing*) the winds to produce the

① 参见 Jao Tsung-i, "Ssu-fang feng hsin-i"(The Winds of the Four Quarters: A New Interpretation), *Chung-shan ta-hsüeh hsüeh-pao*, 4(1988), pp. 68-69.

twelve tones. ①

Another passage in the same section says, "... The sounds come from harmony (*ho*) and harmony from regularity. Harmony and regularity come from the voices of the ancient rulers. "② A recent article comments that the passage shows that the ancients had a certain knowledge of musical sounds, and that the double-sound design of pre-Chin bells even shows that knowledge to be an advanced one. ③ These passages tend to confirm that the ability to listen to the wind and so understand musical pitch was considered to be sagely in ancient times.

We have also said that acute eyesight or perceptivity was a quality of the sage. There is literary evidence for this assertion. In the *Hua-yang kuo-chih* it says:

> There was a marquis of Shu (Szechuan) named Ts'an-ts'ung who had "vertical eyes" (*chung-mu*) and begin to call himself king. When he died, they made [for him] a stone inner coffin and stone outer coffin. The people followed this example and for that reason the custom developed of burying people with vertical eyes in stone coffins. ④

Similarly we are told that in the *chien-p'ing* period of the reign of the Emperor Ai of the Former Han (6-2 BC), the people of the Kuan-tung region spread the words found on the tallies of the Queen Mother of the West, and said, "The vertical-eyed one must surely come"⑤. Considering that a "sagely" new dynastic founder was soon to appear , the passage suggests that vertical eyes were considered a sign of the sage. We might also note that the term

---

① 参见 *Lü-shih ch'un-ch'iu*, "Yin-lü " (*SPPY* ed.), 6:3b.

② *Lü-shih ch'un-ch'iu*, "Lü-lau"(*SPPY* ed.), 5:3b.

③ 参见 Cheng Jung-ta, "Shih-t'an hsien-Ch'in shuang-yin pien-chung ti she-chi kouhsiang"(An Exploration of the Design of pre-Ch'in Bells), *Bulletin of the Wuhan Musical College*, 4(1988).

④ *Hua-yang kuo-chih* (*SPPY* ed.), "Shu-chih," 3:1b.

⑤ *Han-shu*(Han Dynastic History), *chüan* 26, "T'ien-wen chih" (On Astronomy), Peking: Chung-hua shu-chu, 1962, p. 1312. This was an omen of the imminent usurption of Wang Mang.

chung-mu, which we have translated as "vertical eyes," can have the additional meaning, according to the *Lei-p'ien*, of eyes from which light radiates or beams. It seems no accident that the god-like figure from San-hsing-tui has protruding eyes and was no doubt worshipped as a sage by the ancient people of Szechuan.

There were also found bronze figures with inlaid jade eyes, probably the "yellow eyes" (*huang-mu*) mentioned in the ritual texts. The Sung scholar, Shen Kua, says in his *Meng-hsi pi-t'an*, "The ritual texts record 'yellow eyes'... When eyes are ornamented, we call them 'yellow eyes'"①.

We know that to the ancients, the eyes were very important, and just as ritual texts sometimes speak of the eyes as the "purity and brightness" (*ch'ing-ming*) of one's energy (*ch'i*), so we often find artifacts which reflect this emphasis. The remains found at Fan-shan near Hangchow have circled eyes, as if the figures have double pupils. ② The sage, Shun, was said to have had double pupils, and he was also referred to as "double luster" (*chung-hua*). Some commentators render the *hua*(luster) as *yu*, which means "wide-open" eyes. Some scholars today are of the view that eye designs on the jade remains are the forerunners of the wide-eyed and even four-eyed designs of those bronzes long considered as t'*ao-t'ieh* or monster motifs. ③

My surmise is that the reason double pupils were emphasized is that the ancients believed that these monstrous eyes could see clearly enough to distinguish the godly from the wicked. One reason for this is that the protruding double eye was called *ching*(pupil) and that Fu Hsi, the great sage, is also referred to in manuscripts and inscriptions as *tsang-ching*, though the character *ching* is written with different radicals. Even the word "star", today pro-

---

① Shen Kua. *Meng-hsi pi-t'an*, Supplement to the *Ssu-pu ts'ung-k'an, ch*. 19: 1a-b. Further details are found in the *Li-chi* (Book of Rites), *chüan* 11 and 14, *Chiaot'e hsing*, and *Ming-t'ang wei*, respectively.

② 参见 Consult the report of the Institute of Archaeology of the Chekiang Province, entitled "Chekiang Yü-Hang Fan-shan Liang-chu mu-ti fa-chüch chien-pao" (A Brief Report of the Discoveries at the Burial Sites at Fan-shan in Chekiang), *Wenwu*, 1(1988), p. 12. This refers to materials dated back to nearly five thousand years ago. The work was done in 1986.

③ 参见 Ibid.

nounced hsing, was once pronounced *ching*, and in the *Shuo-wen*, many of the *ching* words connect eyesight with light.

We might note, finally, that in the ancient dialect of I-chou, the protruding eyes of the bronze figures of San-hsing-tui are referred to as *huan*, which has no equivalent in today's language. The protruding eyes of the San-hsing-tui figures emphasize that feature and remind us of the old belief about "vertical eyes". Since the design seems meant also to suggest the radiation of light from the eyes, it seems clear that the protruding eyes stood for sagehood or godliness. As the philosopher Chuang Tzu said: "the eyes are the source," and "to differ not from [what is seen in] the eyes, he is the godly man. "① It referring to the eye, *Chuang Tzu* used the term *ching*, which means "pupil", to suggest that it revealed the root of one's being and to emphasize the importance of clear vision to sageliness. The protruding eyes of these figures, like the images of the Tibetan cult of Avalokitesvara which outline the eyes, have the same meaning.

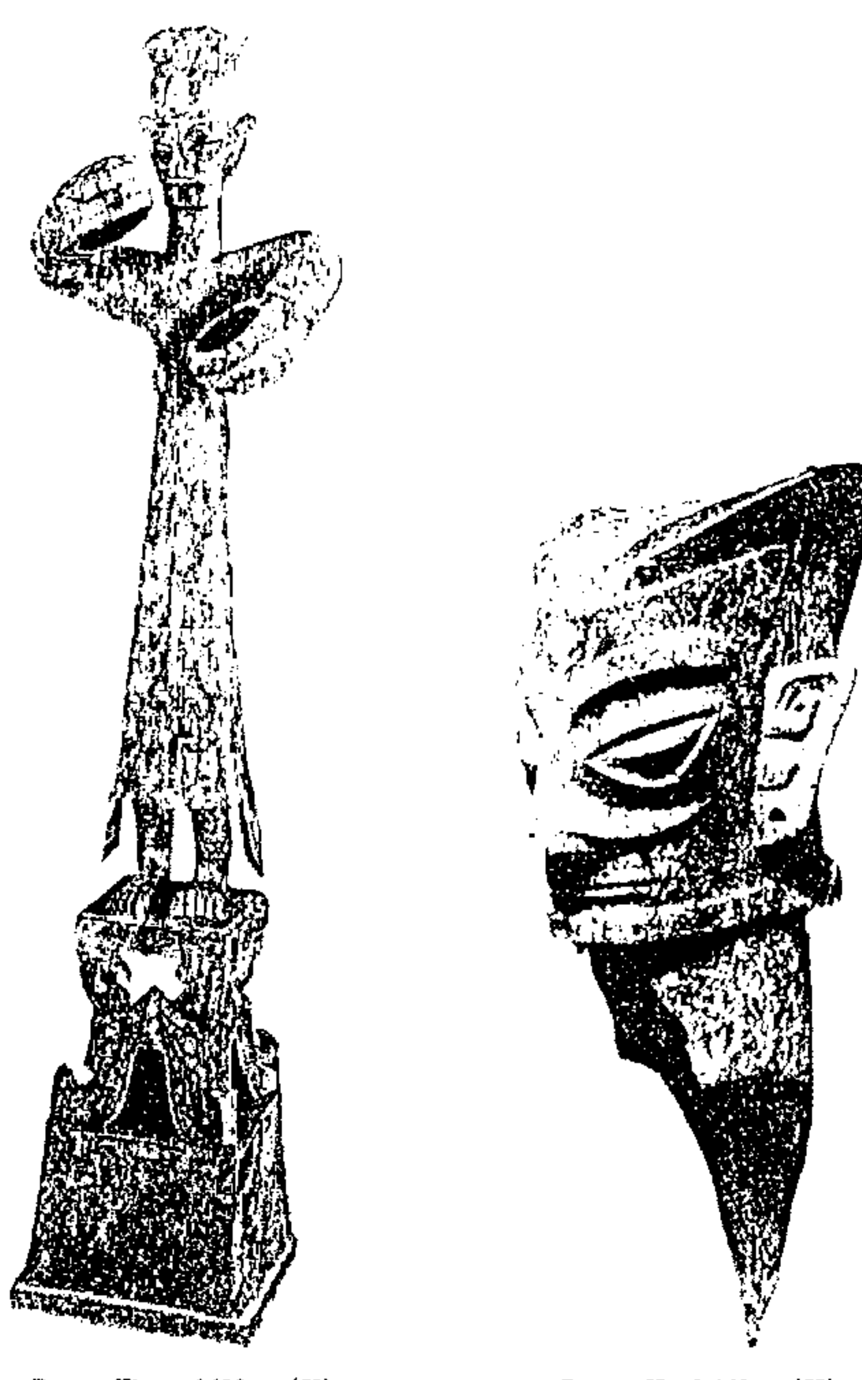
The godly figures from San-hsing-tui also have very long ears. The largest figure, from the No. 2 burial pit, is 64. 5 centimeters tall and the ears measure 138. 5 centimeters. These were not masks and when seen in the context of other objects unearthed from the sacrificial site , are regarded as ancestral deities. Protruding eyes and long, extended ears emphasize greatly the godliness and sageliness (*shen-sheng*) of the figures, especially in the local culture of Szechuan. The San-hsing-tui finds are thus a rare example of the "sage" as an object of actual worship in ancient times, and the figures illustrate not only the artistic skill of the people of the region, but also their view of how a "sage" should be depicted. These figures may represent the best example of the secret meaning of the word *sheng* and its formation.

I stress that these are preliminary considerations, and I hope that they will lead to further research.

(Forword: Sages and Filial Sons—My theology of Archaeology in Ancient China. 1991, HKU)

---

① *Chuang Tzu*(*SPPY* ed.), "T'ien-hsia p'ien", 10:13a.



Bronze Figure 2600mm(H)

Bronze Head 460mm(H)



Bronze Mask from San-hsing-tui(Szechuan)645mm(H)×1385mm(W)



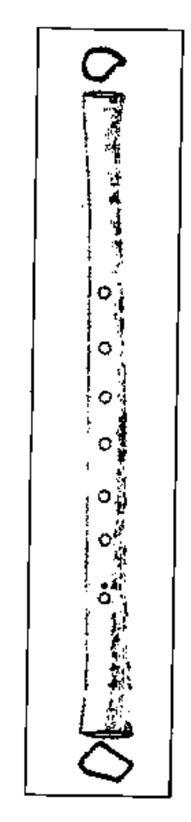
古乐散论

卷四 饶宗颐二十世纪学术文集·经术、礼乐

目　录

从贾湖遗物谈先民音乐智慧的早熟

年前黄翔鹏先生寄示他所著的《舞阳贾湖骨笛的测音研究》①，他指出出土的一批十六支骨笛，经过实测的结果，其中一支M282：20号最完整的有七个孔（图一），第七孔的上方，另有一小孔，作为调音之用。他说这可能是七声齐备的音阶。贾湖遗物年代属于裴李岗文化，有八千年的历史，这种发现令人十分惊叹。我因之写了一篇《从八千年骨笛谈七音与八音问题》，收在我的《史溯》一书，正在排印中。最近吴钊兄寄来他的论文《中国音乐文明之源——贾湖龟铃、骨笛与八卦》一篇，附信嘱看后提出意见。这篇本来是吴先生于1990年10月12日在巴黎召开的第四届音乐考古年会上宣读的，他提出许多崭新的看法。他的论点有几件非常新鲜的报道，值得介绍：



图一 骨笛图（M282：20）（原刊《文物》，1989（1））

一、他说明贾湖墓区以“单人一次葬”式为较大的墓坑（图二），共有八座，骨笛、龟铃主要出于这种墓葬。在已正式公布的贾湖三期的M344墓

① 全文已刊于《文物》，1987（1）。

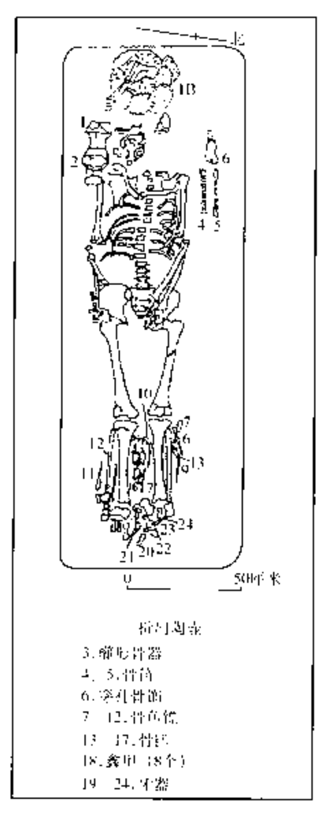
中，墓主为一壮男，仰身直肢，头骨不见，而代替以八枚龟铃，龟铃旁边置叉形骨器。在肩之下面，有穿骨笛二支，左肩下放陶瓮二，双脚间有鱼镖、骨镞等物（图三）。其中龟铃有一枚长16厘米、宽8.5～10厘米，甲背顶端有一小圆孔，可穿系绳索用于悬挂。旁有一较大L形孔，甲身刻有⊙字，甲腹中空，内装不同颜色的大小石粒，摇之有声。（图四）



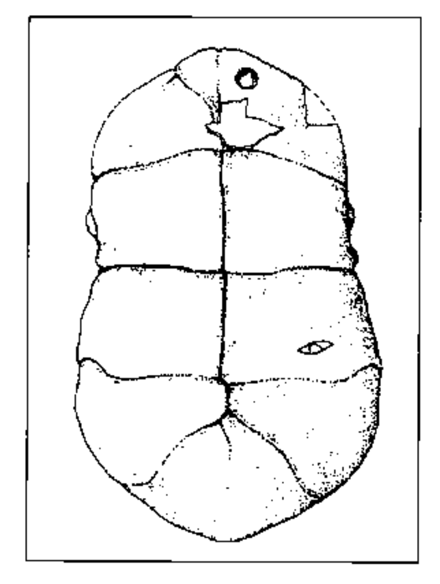
图二　贾湖遗址墓葬图（原刊《文物》，1989（1））

二、他又指出总共出土骨笛十六支。骨笛出土时，大都一墓两支。七孔骨笛，在全闭与第五孔的主音宫之间恰为五八〇音分，与三分损益律主音下方减五度五八八音分，只差八音分，可见其准确程度。又若以第五孔为主音宫，则其主音下方小三度、主音上方大二度、大三度均相当准确。其中下方小三度与纯律小三度理论值完全一致，其余两音则与三分损益律大二度、大三度之理接近，其中下方小三度系第七孔大小两孔同时开放后所得第七孔的校正值。其准确性证明羽音在此音阶中的必要性。

他说："该管的音阶结构当是以C为宫，带有二变——变徵、变宫，并以五声音阶的羽、宫、商、角四正声为核心的传统七声古音阶。这种音阶完整形式——七声古音阶，虽至西汉刘安《淮南子·天文训》才正式见于记录，但其六声形式在骨笛上的存在足以说明这确是我国源远流长……的一种音阶形式。"



图三　M344平面图（原刊《文物》，1989（1））



图四　刻符龟甲图（M344：18）（原刊《文物》，1989（1））

以上为吴钊经过实测骨笛结构以后所作更翔实的记录。兹据黄翔鹏对七孔所记的音值配合七音阶与后代十二律名列出下面一表：

第1孔	A^6	羽	南吕（相当于后来十二律）
2孔	F^6	变徵	蕤宾
3孔	E^6	角	姑洗
4孔	D^6	商	太簇
5孔	C^6	宫	黄钟
6孔	B^5	变宫	应钟
	第8小孔		
7孔	A^5	羽	南吕

吴氏认为骨笛上第五孔恰是宫，它的音程关系，由于它与全闭及第二孔

上下两变的音程数完全相等，这个宫音即相当于古人所谓“中声”在骨笛上的数理依据。宫的产生必须以全闭的长度为前提，即全闭的 22.2 厘米，减去 8 厘米，可得 14.2 厘米便是宫数；既求得宫数，便可产生其他孔之音。吴氏文中已列出产生法的详表，此处从略。[①] 他说这即是《国语》伶州鸠考中声的遗制。虽然《周礼》贾公彦疏认为中声即是指上生下生定律之长短，八千年前的贾湖人是否能够这样精密去计算，我不敢说，但七音的确定却是不能否认。

吴钊从墓中有骨笛二支的现象，指出有雌雄笛的制度。他说：M282：20 号骨笛的音阶即由两个三音列所组成。换句话说：奇数孔的羽（7 孔）、宫（5 孔）、角（3 孔）和偶数孔的变宫（6 孔）、商（4 孔）、变徵（2 孔）二者之间，除相差大二度外，其小三～大三的音程结构完全相同，二者可以互易；无异把 C 调的偶数孔的三音，亦可作 D 调奇数孔，反之亦然，有如阴阳易位，所以形成雌雄笛，其道理即在此。把雌雄双笛所呈现的阴阳意识居然应用到乐理方面，八千年前的贾湖人在乐器制作方面有这样的成就，真是使人感到不可思议！

以上的报道，最令人深感兴趣的尤其是已发表的 M334 墓葬的实况。其墓主有身无头而以八枚龟壳代替。吴君的解释以为墓主是以身奉献于神以头为供品。至何以使用一串八枚龟壳，他观察其中一枚刻有⊙的图文，他很重视八枚的八数，遂联想到八卦，又引用后出的《易传》言“《离》为目”，因而牵连八卦。我们细看贾湖的考古报告，都没有说及“龟铃”一事，只是说“头骨仅存几个碎片，颈椎零乱”、“龟甲八个，龟腹内装小石子”，腹甲上有刻符，如此而已。[②] 所以我不敢相信八枚龟壳即是表示八卦。该龟壳是否是具有音乐作用的铃，很成问题。从其他刘林随葬龟甲内装小石子外，还有骨针，兖州则龟甲内只藏骨锥，知与音乐无关。至于墓主身边摆有鱼叉，这说明当时犹是渔猎时代，下至春秋尚有“矢鱼”的遗俗。[③]

贾湖出土的骨笛共十六支，三件完整的都有七孔，全部的测音尚未正式公布，尚不宜太早作出推论。据说这批具有七孔的骨笛，有的音孔旁边还可

---

① 吴钊论文中有关音乐数据，可以参考。

② 参见《河南舞阳贾湖新石器时代遗址第二至六次发掘简报》和张居中《试论贾湖类型的特征及与周围文化的关系》(载《文物》，1989 (1))。成组龟甲随葬与龟腹内装满小石子现象，不仅在贾湖出现，大汶口邳县、刘林与下王岗早期文化亦有之。很难说是“龟铃”。

③ 参见陈槃：《矢鱼于棠说》。

看到钻孔前刻画的等分差距的痕迹，这说明那是经过精密的计算手续的。它的吹奏方法可作斜出四五度角竖吹，大抵是属于竖笛一类的乐器，我们现在称竖吹的为箫，横吹的为笛，黄翔鹏根据《说文》训笛为七孔篇，故仍称为笛。《广雅·释乐》云："龠谓之笛，有七孔。"王念孙《疏证》引《风俗通义》用《乐记》说："笛长一尺四寸，七孔。"如是亦不妨视之为龠。龠在古代记载上用途甚广，出土亦不少，像河姆渡的管笛，不但是横吹边棱发音，而且在中央开孔，在两侧开按音孔，非常进步。贾湖的竖吹骨笛比河姆渡早了三千年，而制作复如是精巧。从贾湖到河姆渡，由竖吹多孔发展到横吹多孔，河姆渡的骨笛有人说即是龠。在该地出土的骨器笛类还有一支像中指般约10厘米左右长，开着一个横吹的孔和六个音孔，有点像今天的六孔笛，这证明横吹笛的起源亦甚早，并不如马融《长笛赋》所说从羌笛四孔再加其一。(《长笛赋》云："故本四孔加以一，君明（京房）所加孔后出，是谓商声五音毕。") 那样的晚出，其实在八千年前七孔笛已流行了。古人重视龟的灵性，龟能知天时，"龟所以备吉凶"（《楚语》韦昭注)。古代有时用牛代龟，《管子·山权数》篇云："龟为无赀，而藏诸泰台，一日而衅之以四牛。"可见其礼之隆重，杀四头牛来致祭，因为龟是无价之宝，故曰无赀。从八千年前贾湖人用龟合葬的礼俗，可见祀龟已有极悠久的历史传统。古代掌乐的专职人物是所谓"神瞽"，他虽是盲眼但听觉特别灵敏，辨音声的本事极高，音声的高低、洪细、从最低的C（黄钟）和高八度的种种音色，他必能辨别清楚，故能考之中声以定律准，寻求首律而加以计算来制定音程的。

关于吾国古代音乐理论的形成，有二个重要范畴：一是数的范畴，一是时空范畴，前者为数字与音乐的关系，后者为时间、空间（即十二月与四方）与音乐的关系。古代数字大抵带有神秘性，它和音乐更结上不解缘，古文献有许多说法。举例言之：

声：五声——《尚书·皋陶谟》："予欲闻六律、五声、八音、七始。"

律：六律——《国语·楚语》："六律、七事、八种。"

七律——《周语》伶州鸠说："合五位三所，自鹑首五驷为七列……南北之揆七同也……以律和其声，于是有七律。"

音：七音——《左传·昭公二十年》："一气、二体、三类、四物、五声、六律、七音、八风、九歌以相成。"《左传·昭公二十五年》："为九歌、八风、七音、六律以奉五声。"

八音（见上引《尚书》）。

所谓五声自指宫、商、角、徵、羽。其他则有它的时代性，在不同时代有它的数字使用的历史背景。周景王时所重在七数，故以七列、七同来解释七律。春秋子产时代，五行说盛行，以五声为主，故以七音、六律来奉五声。现在看贾湖骨笛，已有七孔和另一小孔，分明已具有二变，我们知道远古人们对七律，即由五声加上二变，这种音乐知识在黄帝之前早已熟悉。

次谈时空问题。

时间是历法，空间是方位，以乐律配合天时，主要在掌握时空定点。历史的记录告诉我们，二至的确立，即以十二律的黄钟与蕤宾相配。冬至是一年之中夜最长的一天，夏至是最短的一天，十二律配以十二月，黄钟值十一月的冬至，蕤宾值六月的夏至。古代的乐官，负责司掌以音律去省察土风以知天时，来指导农事。历史上像虞世的幕是一位能够“听协风以成乐而生物”的受人崇敬的人物。他的任务是分析乐音，预知时令，这是“成乐”的事；制定节候，以便稼穑，这是“生物”的事。预告协风的来临，协风至的日子是距离冬至四十五日的立春。《周语》说道：“瞽告有协风至。”[①] 乐官的神瞽即是节候预告的负责人，从虞舜时代已有幕其人在这一方面工作取得很大的成就，故被人们尊为大圣。风生于四方，殷代的卜辞有很明确的四方风的记录（东方之风曰劦，即是协风；南方之风曰光；西方之风曰彝；北方之风曰伇）[②]，风必与时相应，不应时则乱；风与时必须相应，即时空的定点必取得一致。贾湖遗物远在虞幕之前，贾湖骨笛证明八千年前已能辨别七律，可见听声的工作已有极悠久的传统，到了虞世有幕一类的人物产生，是顺理成章不足为奇的。[③]

前论骨笛成双，雌雄相配，我们看《吕氏春秋·古乐》篇说：

> ……伶伦制十二筒，听凤皇之鸣以制十二律，其雄鸣为六，雌鸣为六，以比黄钟之宫。适合黄钟之宫皆可以生之，故曰黄钟之宫，律吕之本。

《淮南子·天文训》亦云：

---

① 参见拙作《四方风新义》，载《中山大学学报》，1988（4）。

② 参见胡厚宣：《甲骨文四方风名考证》。

③ 参见拙作《古代听声之学与协风成乐说溯源》，见《曾侯乙墓钟磬铭辞研究》，58页。

律之数六，分为雌雄，故曰十有二钟，以副十二月。

按十二律生于十二钟，律名以钟为号者有黄钟、夹钟、林钟、应钟。八千年前贾湖文化尚未有钟的使用，那时即使乐师能懂得以音律与时间配合，能认识最低的C音，必不可能有“黄钟”的名目。那时有关时间的知识如何？是否晓得把一年分为十二个月，无从得知，故很难证明已有十二律的产生。唯雌雄笛之制如果如吴钊之说，分为雌雄，则皇古以来早已有此种知识。《淮南子·天文训》云：“故卵生者八窍，律之初生也，写凤之音，故音以八生。”骨笛是用鸟骨制成，在计算长度时可以在一个八度以内取得八个不同的乐音。骨笛分明是七孔，如果把调音的小孔加上，恰成八数。“音以八生”，其中竟有一个是类似调音之用的“应声”，令人惊讶当时音乐智慧成熟的程度！

现在总结吴钊报道的若干要点，使人们对于远古先民的音乐智慧有确实性的认识：

（一）七孔骨笛，说明八千年前七音阶及二变音值的存在。

（二）骨笛有雌雄，当时已晓得运用阴阳意识于乐理之中。

（三）最低音C的寻求，在定律上对于音数有相当的把握。

（四）音律和实际生活的结合，为后来“听声成乐”工作打下了基础。

上面数事具体说明远古华夏尚乐的悠远传统和音乐智慧的早熟。

我们回头看他邦远古音乐的发展情况：

希腊七音音阶的形成，西方学者公认为公元前497年毕达哥拉斯由竖琴四度音转换为全音阶，他发现和谐音程比率，有人认为是从他东游埃及时由巴比伦得到的知识。早期来华的传教士像钱德明（Jean Josephmarie Amiot，1718～1793）于1780年在欧洲发表论文《中国古今音乐琐忆》（*Mémoire sur la musique des Chinois tant anciens que modernés*），却以为毕氏的音阶知识来自中国传统。钱氏的意见近时受到李约瑟很中肯的批评，当然是不对的。但李约瑟说中国十二律没有纯八度的概念，进而否认其半音阶的功能，未免对吾华古代音阶知识的形成估价太低。

自从曾侯乙墓编钟出土以后，大家都知道在公元前433年楚地的曾侯国有双音编钟，证实此时中国竟有一套完整的超过五个八度音域的半音阶乐器，而且有明确周详的钟律铭辞的记录，这套乐器的年代正在毕达哥拉斯在生之后六十年。其钟律具体结构在世界乐坛尝引起极大的震撼，对李约瑟的说法作了史实的纠正。美国 Ennest Meclain 对曾侯乙钟律的分析，更指出在中国与希腊同样地把音乐与律历结合，可追踪至谐和音律，其理论很符合古巴比

伦乘法表中从《开辟史诗》（*Enuma-Elis*）认识到由八度音程比 2∶1 扩展到 720∶360 正是一周年 360 的单位，再由此作为比率来定十二音的音阶。他认为中国的乐律正是受到巴比伦的影响。我因为翻译过这篇史诗，体会到原文的本来意义，曾经提出异议，拙文在随县编钟讨论会中披露。[1] 圣地亚哥加州大学程贞一教授与天文史学家席泽宗先生因约我合写一篇关于远古中外乐律与天文的比较研究长文，该篇不久可以刊布，唯文中未及详细引用贾湖资料。顷因吴钊先生寄示所著，并嘱提出看法，因草成此文，介绍他见解的要点，使人知道八千年前先民对于音乐知识已有这样高度的成就，和巴比伦毫无关涉。至于毕达哥拉斯的球体谐和理论（harmony of sphere）主张众星球环绕中心火而旋转，乃是他理想的宇宙架构，他所定的度数，原都出于臆想，不必深论。中国音乐知识起源甚早，有自己的独特成就。特别需要指出的是汉学家沙畹（E. Chavannes）的误解，他于 1898 年在翻译《史记》里面，竟说吾国乐律乃由亚历山大东征从希腊传入，完全搔不着痒处。如果他知道贾湖出土骨笛的情形，八千年前已有这样的音乐奇葩，不知他作何感想呢！

① 参见拙译《近东开辟史诗》（附录），台北，新文丰出版公司，1991。

四方风新义

——时空定点与乐律的起源

人立于天地之中，对自然界物象的观察，最基本的是方向的辨认，因为空间的区划是人的周遭最重要的定点。《周礼》一书在开端便说："辨方正位"，"以为民极"，方位的确定是人民活动的指针。人类对于四方（four quarters）之观念产生甚早，华夏与西亚及印度在远古文化史上都同样有四方风的名称。

先说西亚，巴比伦的《开辟史诗》（*Enuma-Elis*）第四版里面已出现四方风（four winds）。东、西、南、北四方风具有无上威力，是上神安排来对付反叛者蒂阿默（Tiamat）的武器，史诗说：

> 彼（上神）乃布下罗网，纳蒂阿默于其中。彼安置四风，使她无所逃（于天地之间），（是为）南风、北风、东风、西风。

四方之风（楔形文 ulu），其名如下：

南风　sūtu
北风　istānu
东风　šadū
西风　amwru

下面又有七风之称，其最厉害之风名曰 imhullu，一般称风为 sârum，亦表示“以息相吹”的气。

华夏的四方风名在殷代有非常具体的记载，殷代文字借“凤”字为风。凤是一种神鸟，《说文》引黄帝臣的天老说：“凤出于东方，暮宿风穴，见则天下大安宁。”风所从出的北方称为风穴（《淮南子》注引许慎云）。殷人常年祈求“宁风”，希望风调雨顺，求宁风的占卜记录甚多。殷人对于四方之祭礼，有燎，有帝（禘），如云“※于东”（《合集》一四三一九正），“※于西”（《合集》一四三二五～一四三三〇），“※于北”……不一而足。帝于四方谓之“方帝”（“贞方帝”见《合集》一四二九六～一四三一〇），殷人对于四方，和印度一样，都给予专名；四方的风，亦有特别的称谓，有两条最重要的资料：

（1）胛骨　大字，武丁时物，《合集》一四二九四，原见《京津》五二〇。

（2）腹甲　《合集》一四二九五，原是《乙编》二五四八十《京津》四二八，亦见《丙编》中册上二一六。

以上两板，经过胡厚宣、于省吾、杨树达、严一萍等人的考证讨论，大家已耳熟能详，不用复述。我现在要提出的有一些新的看法。

(一) 听协风之听与虞幕

在卜辞所记祭祀四方风是为着祈年，《乙编》龟甲是张秉权与严氏所缀合（见《丙编》中册上二一六；《甲骨古文字研究》，188 页），贞人为内，时间都是一月的辛亥日，四方风名之下都有※（祈）年一语。最重要的是下面左右还记着下列两句：

辛亥卜内　生二月，戕㞢𠱠（耶）。　　贞　唯尤。

　　　　　　　　　伐亡其𠱠（耶）。　　　　唯尤。

这几句卜辞应该和四方风与祈年之事有点关系，可是没有人加以注意。张秉权把𠱠字隶定作哓（《丙编》考释，296 页），此字右边分明从耳（※）。𠱠在新《甲骨文编》释为圣字，余谓和“耶”当是一文之异写，可以释为听。

“ 业吼”与他辞之“业耶”相同。

听字，《国语·郑语》说：“虞幕能听协风以成乐而生物者也。”听协风的事甚古，起于夏以前虞时的幕，幕在这方面的贡献，后人崇拜他，和禹、契、弃相比伦，请看下表：

虞幕	能听协风以成乐而生物
夏禹	能单平水土以品处庶类
商契	能和合五教保于百姓
周弃	能播殖百谷蔬以衣食民人

《左传》言舜祭幕，“有虞氏报焉”，报即甲骨文的匚，《路史》引孔晁云：“幕能修道，功不及祖，德不及宗，故每于岁之大蒸而报祭之。”然则匚祭之由来也远矣！“东方曰析、凤曰咎”下面的“业吼（听）”、“其吼”，当指听协风的事。《周语》：“先时五日，瞽告有协风至。”协风二字出殷代甲骨文。又云：“是日也，瞽帅音官以风土。”韦注：“瞽，乐太师，知风声者也。”又：“音官，乐官。风土，以音律省土风，风气和则土气养也。”协风的来临，由乐官瞽师负责报告，瞽职在掌乐兼知天时，幕的任务想是和瞽师一样。《史记·律书》云：“武王伐纣，吹律听声，推孟春以至于季冬，杀气相并，而音尚宫，同声相泛。”《正义》引《兵书》云：“夫战，太师吹律，合商则战胜……宫则军和，主卒同心。”战争亦需要吹律听声，与省土风之用音律，都是听音声的事情。戕字张秉权释戕，以为是人名。如此说可信，则戕当是武丁时听协风的乐师之名字。这一板所记的“业听”、“其听”，在这里可以得到合理的解释了。

（二）协风与咎田，耤田之礼

武丁卜辞有咎田之卜，以祈丰年。

卜殸贞：王大令众人曰：咎田，其受年，十一月。（《合集》一，二，四）

咎田在殷代是非常重要的农业活动。《诗·小雅·甫田》：“琴瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨。”《周礼·春官·籥章》“凡国，祈年于田祖”，郑玄注：“祈年，祈丰年也；田祖，始耕田者，谓农神也。”米年即是祈年。《吕览》：

"孟冬之月……天子乃祈来年于天宗。"殷正建丑，十一月即夏正的十二月，是时𦔮田以祈年，说明春的来临。

东方曰析，其风曰𦔮，𦔮即协风。据《周语》宣王时虢文公的谈话"先时五日，瞽师告有协风至"，韦昭注："协，和也，风气和、时候至也，立春曰融风也。"融风一名见《左传·昭公十八年》梓慎的说话：慎登大庭氏之库以望气。《淮南子·天文训》"距日冬至四十五日条风至"，高注："一名融，为笙也。"它配以八音，其乐器属笙。韦昭谓协风即是立春日的融风，它又名条风。《白虎通·八风》篇说："风之为言萌也，养物成功……距冬至四十五日条风至。条者，生也。"后代讲卦气的书云："坎初六冬至，广漠风，九二小寒，六三大寒，六四立春条风，九五雨水，上六惊蛰。"在坎的爻位六四爻是立春，在八风是条风，可见协风在节气是代表立春。融风、条风都是后来的别名。

自虞幕能听协风以来，瞽师音官都以音律去省土风。藉田之礼，是由太史顺时覛土，而膳夫农正陈藉礼，所以戒农用而利民时。殷时已见藉田的记录，司其职者曰小藉臣。其卜辞云："乎藉𡳾（生）"，"乎藉亩（亩=禀）北沘"，"……贞众乍藉不丧"（《合集》八）。藉字作𦓤，像人秉耒，表示"王耕一拔"，春气主生，其风曰条风。条者，生也（《白虎通》）。其乐器用笙。笙者，生也。"乎藉生"之生，义盖如是。藉田必在立春前后，此时之风即为𦔮风。"乎藉亩"者，《周语》云："是日也……廪于藉，东南钟而藏之，而时布之于农。"韦注："廪，御廪也，一名神仓。东南，生长之处。钟，聚也。谓为廪以藏王所藉田，以奉粢盛也。"是谓为廪以藏王所藉之物。"于沘之北"他辞又云："卜穷：令多农。"（《前》四，一〇，三）多农即农正也。又："卜争：乎𡆥（圃）秜于姐受有年，𡆥藉于姐受年。"（《乙编》三二一二）𡆥是地名，即圃田。秜，《说文》云："稻今年落，来年自生谓之秜。"《类篇》禾部："秖秜，一曰再种，或作秜。"甲骨文作"𥝖"，即此字。

有关藉的事例陈氏《综述》（5331 页以下）论之已详，唯未及藉田之礼。听协风是依据音律来省察土气，所以与藉田之礼有着密切的关系。

（三）田畯、先农

《周礼·籥章》"以乐田畯"，郑玄引郑司农云："田畯，古之先教田者。"《说文》："畯，农夫也，即先农，死而为神则祭之。"古代祈年于田祖，田祖亦称为畯，即后代的先农。大蜡的时候亦作为飨祭的对象，故《郊特牲》云"大蜡飨农"。殷卜辞有𤰈字应读为畯，其辞云：

丙寅卜，穷贞：子㝬萅畯四方，十月。（《后》七，八，一）

丙寅卜，兄贞：令邪㝬萅……（《前》五，四，二）

二板是同日同事之卜，而贞人有穷与兄之异，萅《说文》读若蘖，《广韵》入声十二曷：“啐，啐啐哃哃，戒也。”《后》下之辞言令子㝬其人戒田祖（畯）于四方。四方为祭方之祭，有时为宁风，如云：

宁风于四方其五犬（《合集》三四一四七）

东、西方之禘，与祈年之事有关，如：

庚戌卜争贞来于西，圉一犬一宀（縠）。

来四豕三羊宀一卯十牛宀一。（《英》二五〇巨骨正面）

……二羊宀三，卯于东方析，三牛三羊宀三……㞢曰千楙，王䞄于之，八犬八豕。（《英》一二八八，即《金璋》四七二）

其云“㞢（侑）曰千楙”，目的即祈求丰收。“千楙”（或森），犹言千耦、千亩，故知其所祈求之神明当是田祖，即农神的畯。殷时祭四方必祷于田畯，亦出于藉田之礼。

（四）正风，出入风与出入日

《山海经》记四方风名，胡先生论之已详，唯对于“出入风”一义未能说明。兹录其文如下：

日月所出名曰析丹，东方曰析，来风曰俊，处东极以出入风。（《大荒东经》）

有神名曰因，因乎南方，乎夸风，处南极以出入风。（《大荒南经》）

有人名曰石夷，来风曰韦，处西北隅，以司日月长短。（《大荒西经》）

北方曰鳧，来风曰狻，是处东极隅以止（正）日月使无相间，出没，司其短长。（《大荒东经》）

文中言及日月出没，“司其短长”，当指日之长至短至。古代的乐官负责以音律去省土风兼以知天时，《周语》虢文公述藉田之日瞽师音官以风土，韦注云“风土以音律省土风”，在立春日行藉田礼之前，乐官用音律来正风，确定时间的定点来配合乐律。《吕氏春秋·古乐》云：

帝颛顼……乃登为帝，唯天之合，正风乃行。

又云：

大圣至理之世，天地之气合而生风，日至则月钟，其风以生十二律：
仲冬，日短至则生黄钟。
仲夏，日长至则生蕤宾。
…………
孟冬生应钟。
天地之风正，则十二律定矣。

可见风正则十二律定，欲求天地之气相合，必以日之短长至作为定点，乐律上十二律的编制亦相与配合。换句话说，乐律上的定点必符合天文上的定点，故以冬至为黄钟，夏至为蕤宾，如是则风正，四方风可以司日月短长，其道理即在于此。

至于出入风之义则与出入日有关，《尧典上》言“寅宾出日”，“寅饯纳日”，和卜辞的出入日，经过许多人的研究，意义相同。殷历以建丑之月为正月，故夏至在六月，冬至在十二月。出日入日可以说是殷人对“春分朝日，秋分夕月”的认识，和后世的“春朝朝日，秋暮夕月”的祭礼正是一脉相承（参宋镇豪《甲骨文出日入日考》）。上面说正风必依据日的短长至，故知出入风即是正风。古代许多土功都从冬至开始，至日是一个极重要的日子。卜辞中至日的占卜很多，略举如下：

至日（《合集》二九七〇一）
弜至日（《合集》二九七〇二）
壬辰卜至日（《乙编》五三九九）
壬辰卜弜至日（《乙编》五三九九）

至日甲（《屯南》二二七一）

弜至日（《屯南》二二七一）

其至日

夒獠至日彭吉丝用

其至日

夒獠卯大乙大吉丝用（《屯南》四五八二）

这些新资料证明殷代对至日的重视，先公的大夒和大乙亦在至日举行燎祭，至日是历法和乐律的定点，春秋分则是出入日的定点，都是正风在天文上的基本标志。正风本来和“正时月”是一事之不同方面。

风生于四方，《周语》说：“方不应时，不应时则乱。”方与时要相应，即是说时间和空间要取得一致，否则必定发生乱子。

（五）析丹与俊风

杨树达主张四方风名即是神名，职司草木之神，以“卯于东方析”之语为证。严一萍则论四方风名亦是地名，举析刍（《乙》四七五），卩白（《乙》二一五六十二二一一），命玮（《前》四，二六，四）诸辞为证、卜辞中人名往往亦是地名，其例习见。地名亦可从人名或神名而来。《山海经》之言四方风，每称“有人名曰某”，具见四方各有其所主之神，古来实有此说。

《山海经》东方之折丹，以卜辞证之，折当作析，然析与折义亦互通（《广雅》：“析，折分也。”）。折可指析木之津，《尔雅·释天》：“析木谓之津，在箕斗之间。”《离骚》：“朝发轫于天津兮，夕余至乎西极。”析津为东方之极，五臣吕延济云：“东极曰天津，西极日所人也。”丹谓丹穴，《尔雅·四荒》：“自齐州以南戴日曰丹穴。”东方的析丹，可以说是析木与丹穴的合称，指日出日人之处，故《大荒东经》说日月所出名曰析丹。下面又说“来风曰俊，处东极以出入风”，东极是他的居处所在，所谓“东极曰天津”，此即其地为析木之证。《山经》“来风曰俊”，属于东方，但《大戴礼·夏小正》则称“（正月）时有俊风。俊者，大也。大风，南风也”，把俊风说成南风，与《山经》不同，说较晚出。

《大荒东经》在俊风上面称其地是日月所出，下面说他能“出入风”。我疑心其风名曰俊风，也许和帝俊有点关系。楚帛书言“日月夋生”，又云“帝夋乃为日月之行”。《大荒南经》谓“帝俊妻羲和生十日”，《大荒西经》说

"帝俊妻常羲生月十有二"。帝俊是造物主，可以生日月，可以出入风。《易·说卦》云："帝出乎震。"震是东方，帝亦可指帝俊，他是至上神。这样说来，四方风的命名，和天神有不可分的关系。郭璞在"析丹"下注云"神人也下"，很难说它与神名无关，俊风正是一个好的例子。

余论

古代远东和近东都尊重日神。巴比伦人称日曰 Utu，其史诗亦言"升于东山而沉于西山"，呼山曰 Sădwum，好像卜辞的出入日。殷代卜辞屡见东土南土西土北土受年的记录（《合集》九七三四～九七五一），祝丰稔、求安宁，是当时人们共同的祈求。巴比伦在 Nippur 搜集的一块泥板上刻着公元四千年前有名的《四土颂》，我在这里根据 S. N. Kramer 的英文翻译，重译如下：

其日也，亡蛇，亡厉，亡鬣犬，
亡狮子，亡野犬，亡狼，
亡惧，亡怖，
民斯无敌矣。
于斯时也，东土（Shubur）则沃野千里，皆正道之地；
南土（Sumer）则充满和气，为王族政令大行之邦；
北土（Uri）各应其所求；
西土（Martu）则既安且康。
普天之下，民俱时雍，
于巨神恩立尔（Enlil）同声共赞。
（见氏所著《苏美尔神话》的首页，他称道这是人类的黄金时代。）

巴比伦是以商业贸易为主，和殷代主要生产为农业的社会性质很是不同，但对四方四土的祈求是一样的。求福禳灾有着共同的愿望，其大神恩立尔是造分天地的大气之神，可以和我们的造物主能为日月之行的帝俊相比拟。这篇颂词，我第一次把它介绍给我国研究古代史的同行们，谨以作为探讨人类活动的比较神话学开展下的一个献礼。（此文曾在中山大学演讲。）

原载《中山大学学报》，1986 年第 4 期

从郭店楚简谈古代乐教

郭店楚简的问世，引起中外对古书重新讨论的热潮。楚简里有《缁衣》全文，现在所知，香港中文大学和上海博物馆亦有《缁衣》零简，证明《礼记》里面有不少应该是先秦的书，并非汉人所作。在马王堆汉初楚墓出土的《老子》后面的逸籍，有所谓《德行》的，是儒家的著述，已经有不少中外学人研究；现在郭店简亦出现与此文字相同的简册，在竹简的开头标记着“五行”二字，大家无异议地承认它正是子思的作品。荀卿在《非十二子》篇中说的“材剧志大，闻见杂博，案往旧造说，谓之五行”，可能即指是篇。

在郭店简《性命》篇之中有一段谈及人心喜愠的问题，和《礼记·檀弓》所引子游的谈话，文句颇有雷同，兹比较如下：

《檀弓下》	楚简
人喜则斯陶，陶斯咏，	喜斯慆，慆斯奋，奋斯羕，
咏斯犹，犹斯舞。	羕斯猷，猷斯迮（舞）。迮，喜之终也。
愠斯戚，戚斯叹，	昷斯惪，惪斯憾，憾斯憊，
叹斯辟，辟斯踊矣。	憊斯枈；枈斯通（踊）。通（踊），昷之终也。

上海竹书未无此一段。

《檀弓》此文，是有子和子游同在一起的对话。有子说：“予壹不知夫丧之踊也，予欲去之久矣。情在于斯。”有子意欲废去丧礼之踊，子游以为不

可，说他“所刺于礼者，非礼之訾”。

楚简这段话的关键词是一“通”字，如果把这一字看作通，那就完全不通了。今按此字当释“踊”，从走从辵从足同义。《说文》走部：“踊，丧擗踊。从走，甬声。”又足部：“踊，跳也。”今《仪礼》、《礼记》皆作“踊”。楚简不作踊，而作通，即《说文》之踊。《仪礼·士丧礼》、《礼记·杂记》及《丧大记》中，列出礼节，“成踊”、“不踊”，都有所规定。擗字亦作辟，《邶风·柏舟》：“寤辟有摽。”辟和摽都训拊心。搥心为擗，跳跃为通。故云“辟斯踊”。罙字形从亡米，以义推之，当指擗。迮，李零《校记》读为“作，喜之终也”。未安。按《说文》支部：“攺，抚也，读与抚同。”又手部：“抚，古文迮。”与此简形同，故当释“抚”，而读为“舞”。甲骨文舞字异体作㚘形（《合集》二一四一七），从大从二亡，由此可证楚简以舞之作迮例之，简文从亡之亡，读为无；故迮字得读作舞。㦉字从心，业声，增戈旁，可释㦉，《集韵·三十一业》：“㦉，惧也。”戁者，《说文》：“戁，敬也。”《商颂·长发》：“不戁不竦，百禄是总。”戁亦训恐。至于愠字，《说文》云：“怨也。”《檀弓》“咏斯犹”句，宋本《御览》卷四六七引作“咏斯摇”。

我花了九牛二虎之力，把楚简这段文字仔细推敲，终于弄清楚了。把它与《檀弓》仔细比勘，知其原本是子游的谈话。他认为人的情绪，可分为喜、愠二大类，喜是欢愉快乐，愠是悲怨哀痛。楚简行文较繁，可以看出他用意的要点。他说“迮（舞），喜之终”；“通（踊），愠之终”。

昷字原字作㥯，上从囚，下从心，定为愠，正与《檀弓》符合。古代亲丧，孝子必拊心跳跃，故以“擗”为愠痛之极。舞则容易明白，所谓“不知手之舞之”是也。既知这段话出自子游，我们看《非十二子》篇谈及《五行》之后，加上的评语说道：“子思唱之，孟轲和之，世俗之沟犹瞀儒，嚾嚾然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼、子游为兹厚于后世，是则子思、孟轲之罪也。”郭店楚简记录子游这段话，记录者当然即是荀子所讽的“瞀儒”，二千年后居然从坟墓跑出来，足以反证郭店本之所载录，不少应是出于子思的著作，《五行》只是一个明显的例子。

《五行》篇中涉及古代乐教的文字有一件十分重要，涉及儒家思想的论题，即“集大成”这件事。

无人不知孔子是被称为“大成至圣”的人物，这句话出自《孟子·万章》篇。大成二字富有特殊的音乐意义。

孟子称赞孔子为圣之时，能集大成而以“金声”、“玉振”四字表扬之。

金声是始条理，玉振是终条理。向来训诂家都采取乐章之“成”来解说大成，是正确的。今证之郭店本《性自命出》章：

> 闻笑声，则膻（鲜）如也斯喜。
> 闻歌谣，则舀（慆）如也斯奋。
> 听琴瑟之声，则诱（悸）如也斯戁。
> 观《赉》、《武》，则齐如也斯作。
> 观《卲（韶）》、《頙（夏）》，则免（勉）如也斯佥（敛）……
> 郑、卫之乐，则非其声而从之也。
> 凡古乐龙（宠）心，益乐龙指，皆教人者也。

诸声字原皆作“圣”，舀读为慆。《说文》：“慆，悦也。”是章又云：“《枩》、《武》乐取，《佋》、《頙》乐情。”《枩》应是指《周颂·赉》：“文王既勤止，我应受之。”《武》即《周颂·（大）武》：“于皇武王，无竞维烈。”佋即韶；頙即夏字，指《肆夏》：“子闻韶乐，三月不知肉味，不图为乐之至于斯也。”益乐指繁声，手“指”妙用之，古乐则有裨于心灵，其为宠于人也不一，此古乐与益乐殊科。韶夏，古乐也；郑乐之声，益乐也。

下段文字叠用几个形容词的“如”字。试看《论语·八佾下》：

> 子语鲁太师乐曰：乐其可知也。始作，翕如也；从之，纯如也；皦如也，绎如也；以成。

《仪礼·大射仪》，纳宾后乃奏《肆夏》，乐阕后升歌，故曰“从之”。继以笙入，笙有声无辞，可辨其声，故曰“皦如”。继以间歌，笙奏不断，故曰“绎如”，而乐以“成”。《尚书·益稷》：“箫《韶》九成。”郑玄注：“成，犹终也，每曲一终，变更奏。”《礼记·乐记》云：“《武》始而北出，再成而灭商，三成而南，四成而南国是疆，五成而分〔陕〕，周公左，召公右，六成复缀以崇天子。夹振之而驷伐，盛威于中国也。”是《武》凡六成，视《韶》乐稍杀矣，成亦谓之终。《逸周书·世俘解》记：“奏庸，大享，一终，三终。进万，献《明明》三终，籥人奏《崇禹生开》，三终，王定。”三终即是三成。《诗·车攻》：“允矣君子，展也大成。”楚简《缁衣》引作：“塱也大成。”

《诗·齐风·猗嗟》：“仪既成兮。”郑笺：“成，犹备也。”《周颂·有瞽》：

"永观厥成。"《仪礼·少牢馈食礼》："祝告：利成。"郑注："毕也。"总观上引有关文献，"成"是乐备之义，不成问题。

最值得注意而应该深入研究的是《五行》篇中所述关于金声玉振的解说，从精微差异的角度加以剖析，和《孟子》大有出人。兹录《五行》其文如下：

> 君子之为善也，有与始，有与终也；君子为德也，有与始，无与终也。金声而玉振之，有德者也。金声，善也；玉音，圣也。善，人道也；德，天道也，唯有德者然后能金声而玉振之。（楚简缺文依帛书本补订。郭店简缺"有与始，无与"五字。马王堆帛书分明作"无与终也"。详魏启鹏：《校释》，12页。李零改作"有与终"，未确。）

子思区分善与德为二系，善为人道，德为天道。人道之善有与始，有与终；而天道之德则有与始而无与终，由有而反乎无。《五行》篇开头即说："仁，形于内谓之德之行，不形于内谓之行。"于"义"亦然。他所标揭的五行，是仁、义、礼、乐、知。他说"四行和谓之善"。

表之如下：

人道	金声	善	仁、义、礼、乐 ——→	有与始 有与终
天道	玉振	德	形于内为德之行 ——→ 不形于内只是一般的行	有与始 无与终

孟子之说较为简括，但谓为"始条理"、"终条理"而没有突出"无与终"的"无"。马王堆本《五行》说"有与始有与终，言与其體始，与其體终也"，"无与终者，言舍其體（体）而独其心也"，无与终是舍其体，即不形于外。由有与终到无与终，推进一层次，由人而及于天，由有形到无形。他把玉振属之于德，有如陆子静之尊德性。我个人认为子思的重"无"，《礼记》的《孔子闲居》，孔子对子夏大讲"三无"的道理，即无体之礼、无声之乐与无服之丧；无体之礼，岂非《五行》所说的"舍其體"乎。荀卿说子思"案往旧造说"安知非本之仲尼乎？后代嵇康《声无哀乐论》主张"乐之为体，以心为主"，宣称"无声之乐，民之父母也"。魏晋之世，《子思子》原书尚存，对当时玄学家的乐论，自然有相当影响。"无与终"之为天道，是高级的善，

故称之为“德”。子思对“德”的界定，认为形于内不形于外谓之德。韩愈《原道》称“足乎己无待于外之谓德”，似有取于此。子思学说，富有形而上意义，孟子不能完全采用。荀子则讥其“僻远而无类，幽隐而无说”。战国末期，是议兵游说、实用观点大行其道的时代，子思的形上学见解不易为人接受，自是理所当然的。

金声玉振的道理，自从曾侯乙墓钟磬出土以后，有具体的物证，可供借鉴，使人们增加许多真切的理解。古代乐悬的制度，天子四面名曰宫悬，舞八佾（行列）；诸侯去其南面，存三面，名轩悬，亦称曲悬，舞行六佾；大夫又去其北面，名曰判悬，舞行四佾；士曰特悬，只一面，舞行二佾（见《礼记》及贾谊《审微》）。有钟兼有磬，加之以舞，作为乐的全套。金声是击编钟，玉振指击编磬。前者《孟子》谓之始条理，后者谓为终条理。魏时，何晏著《乐悬》一卷，惜已亡佚。友人 Lother Von Falkenhausen 著 *Suspended Music*（《乐悬》）一书专谈编钟，有人要我为他写书评，因为无暇执笔，我向他说，应该进一步，再写编磬，目前出土有关磬的新资料甚多，正宜作综合研究，否则只有始条理，而没有终条理，还不能算是“集大成”呢。

《吕氏春秋·仲夏纪》记尧命夔拊石击石，以象上帝玉磬之音，以舞百兽，即取自《尚书》“夔典乐”之说。山西出土新石器时代东下冯的打制石磬，殷墟武官村出殷代虎纹大磬，测音均为#C。《尔雅》“大磬谓之毊”，郭璞注：“音嚣，以玉饰之。”这正是拊石，玉振的物证。殷卜辞有大夔之名，见《合集》二四九六三：

> 壬戌，王卜喜……
> ……大夔

很可能殷时，夔亦列于祀典。殷代有濩乐，又盛行万舞，在卜辞中都有具体的记载。出土的编钟，只是三枚或四枚为一肆，测音则钟的正鼓与侧之间一般为大二度的音程，律制尚待研究。《礼记·郊特牲》记“殷人尚声，臭味未成，涤荡其声，乐三阕，然后出迎牲。声音之号，所以昭告于天地之间也”。故《商颂·那》云：“既和且平，依我磬声，于赫汤孙，穆穆厥声，庸鼓有斁，万舞有奕。”由磬声以致和平，可致神人以和的境界。殷人迎牲必先奏乐，卜辞之中万舞及用鼓乐的记载，多不胜数。乐纬《乐叶图征》：“鼓和乐于东郊，致魂灵下太一之神。”《初学记》卷十五《雅乐》引《乐叶图征》，

秦汉间郊祭祀太一之神，用鼓，称其乐曰和乐。

子思既提高德为天道，故其《五行》中称德曰“天德”。其言曰：

> 钒而知之，天也。钒也者，斋数也，唯有天德者，然后钒而知之。上帝临女，毋贰尔心。（马王堆本）

钒字，一说读为讥，察也；一说读为仉，精谨也。见《说文》人部。“深练于事曰仉”，意思是极深研几。斋数是说能够把握变化之数，古代是指占筮者，乃能通其变。武王伐纣之前，进万舞，奏《明明》三终。惠栋《逸周书》校本说《明明》即《诗》之《大明》。上举《五行》引用诗句即出《诗·大雅·大明》：“殷商之旅，其会如林，矢于牧野，维予侯兴，上帝临女，无贰尔心。”这诗句是牧野伐殷之役，诏示士旅皆宜一心戡敌，有上帝正在监视着你们。德之所以为天德，是与神互为感应的！《诗·小雅·伐木》：“神之听之，终和且平。”又《小明》：“神之听之，或谷以女。”神是爱好和平，和平之音，是从“磬声”而来的。

《乐记》也许出自公孙尼子，篇中多处强调礼外乐内之旨，又指出“乐者通伦理者也”，又说：“知诱于外，不能反躬，天理灭矣。”人化物也者，灭天理而穷人欲者也。故先王制礼乐，“礼节民心，乐和民声”，不可以人来化物，使人欲作无限度的滋长。故以礼乐化之，“大乐与天地同和，大礼与天地同节”，“和故百物皆化”。和即所以化物，今人谓之“感化”。《乐记》在终结说在宇宙、闺门之内，君臣上下，父子兄弟同听之，莫不和亲，故“乐者，审一以定和”。

子思之言“独其人心”其实亦即“审一以定和”的“审一”。“独心”与“审一”，理正一致。楚简《性》篇云：

> 凡学者求其心为难，从其所为，近得之矣，不如以乐之速也。
>
> 乐之动心也，浚深膩舀（郁陶），其刺（央）则流如也以悲，条（悠）然以思。

他认为乐最容易使人感动。求诸于心，是不容易的，如假途于乐，无疑是一种方便手段，所以说“不如以乐之速”。

楚简《语丛》又说：

乐，备德者之所乐也。得者乐，失者哀。

“乐”是兴善进德的工具，儒家十分重视。所以特别提倡乐教，使人浸润于天德化育之中。最高的层次是“集大成”，孔子所以为至圣也以此。

涓子《琴心》考

——由郭店雅琴谈老子门人的琴学

一

湖北郭店一号楚墓出土有《老子》及儒家著述写本，引起国际的重视，到目前为止，已经举行几次国际性的讨论会。规模最大的，要算今年（1999年）10月15—18日，在武汉大学珞珈山庄举行的研讨会，笔者有机会出席，接触到一些新发表的论文，复在编钟馆再作一次详细考察。归来之后，因草此文。

郭店墓葬是一座土坑竖穴木椁墓，其中遗存的东西，有漆奁、漆耳杯、铜剑和铜戈各2件，铜铍1件、矢箙及矢镞132件、龙形玉带钩，还有1件七弦琴，最令人瞩目。[①] 关于墓主是什么人，是何种身份，比较平正的推测有下列各点：

> 从头向（100°）来看，属于广义的楚国公族。从墓制来看，乃士之上者，从墓中出土的竹简来看，是学者，从墓中的乐器来看，雅好音律；从墓中的兵器来看，至少做过下级军官，从墓中出土的耳杯所刻“东宫之杯”四字来看，曾与太子有交往。[②]

① 参见《荆门郭店一号楚墓》，载《文物》，1997（3）。

② 张正明：《郭店楚简的几点启示》，见研讨会论文汇编第二册，357～360页。

其中只有从铜铍兵器而推断其做过下级军官一事，不甚合理，东宫亦不一定指太子之所居。其他的论断，尚属平实的看法。

关于漆杯铭文“东宫之杯”四字，学人有两种不同意见，一读杯为“币”，即师字；一读为“不”字，即是杯。以字形论，我认为释不（丕）指杯为妥。从墓葬制度只有一椁一棺的士礼看来，墓主人不可能是太子师傅，亦不适合工师的身份。我很同意李零、王葆玹之说①，应读作“东宫之杯”。

关于郭店所出的七弦琴，全长 82.1 厘米，其大小与构造略近于 1973 年湖南长沙马王堆汉墓出土的琴，马王堆琴全长 82.4 厘米。两湖出土的琴，尚有：

（一）随县曾侯乙墓的十弦琴，黑漆，长 67 厘米，中空作音箱，据两端弦孔与拴弦柱，原张十弦。

（二）长沙五里牌战国墓的九弦琴，长 79.5 厘米。

这些琴，比较为短小型，首宽，尾狭，仅有一雁足，弦皆系于一足之上。琴轸藏于腹内，不像今琴七弦分系于两足，亦无今琴的龙池、凤沼的出音孔。制作无今时之进步②，但郭店琴乃确为七弦。有人断其年代稍晚，推论可能在顷襄王之前期，亦有说在白起破郢之后③。

二

老子弟子有楚人环渊，著有《琴书》。刘勰称之为“涓子《琴心》”。

《汉书·艺文志》道家：

> 《蜎子》十三篇。班固自注：名渊，楚人，老子弟子。师古曰：蜎，姓也。

《史记·孟荀列传》：

> 环渊，楚人。学黄老道德之术，因发明序其指意。与慎到、田骈、

① 参见李零：《郭店楚简研究中的两个问题》及文中引彭浩说，见研讨会论文汇编，267～269页。王葆玹：《郭店楚简的时代及子思学派的关系》，见研讨会论文汇编，137～141 页。

② 参见：《古琴荟珍》，沈兴顺《历代琴器概说》中《琴之起源》，香港大学美术博物馆。

③ 参见张正明：《郭店楚简的几点启示》。

接子皆有所论。环渊著上下篇。

又《田完世家》：

齐宣王喜文学游说之士，如驺衍、环渊之徒，七十六人，皆赐列第，为上大夫……

《文选》卷三四枚乘《七发》：

若庄周、魏牟、杨朱、墨翟、便蜎、詹何之伦，使之论天下之释微，理万物之是非。

李善注云：

詹子，古得道者也。《淮南子》曰："虽有钩针芳饵，加以詹何、蜎蠉之数，犹不能与网罟争得也。"高诱曰："蜎蠉，白公时人。《宋玉集》曰：宋玉与登徒子偕受钓于玄渊。"《七略》曰："蜎子，名渊，楚人也。"然三文虽殊，其一人也。（淳熙尤袤本，台北石门公司影印）

按李注引《淮南子》，见《原道训》，《宋玉集》出《钓赋》，见《太平御览》卷八三四资产部钓类。原文略如下：

宋玉与登徒子偕受钓于玄渊，退而见，见于楚襄王。登徒子曰：夫玄渊之钓也，以三寻之竿，八丝之纶，饵以蛆蟟，钩以细针，以出三尺之鱼于数仞之水中。

李善认为环渊、玄渊、蜎蠉三处文异，实系一人。宋玉似亦能琴。《御览》琴下引《宋玉赋》云："为兰房奥室，止臣其中，中有鸣琴焉。臣受琴而鼓之，为《秋竹积雪》之曲。"（卷五七九）

东汉应劭《风俗通·姓氏》篇：

环氏出楚，环列之尹，后以为氏。楚有贤者环渊，著书上下篇。（张

澍《辑注》：环渊，即蜎渊也。）

环亦作蜎，蜎渊著书称曰蜎子，其字亦作涓子。

《文心雕龙·序志》篇云：

昔涓子《琴心》，王孙《巧心》。

他自述《文心》一书命名曰“心”，乃仿效《琴心》、《巧心》采用心字的来历。《琴心》一书，齐梁时尚存于世。《御览》引《大周正乐》：

涓子操《琴心》五（疑应作三）篇者也。禽高以琴养性……鼓琴于郢中。（卷五七八引）

《集仙录》云：

涓子，齐人也，饵术，著《三才经》。淮南王刘安得其文，不解其旨。又著《琴书》三篇，甚有条理。（《太平御览》卷六七〇道部一二引）

此《琴书》三篇，应即是刘勰所言的《琴心》。他所著的《三才经》，亦名《天地人经》。刘向《列仙传》题云：

涓子者，齐人，好饵术。……著《天地人经》四十八篇。后钓于菏泽……受伯阳九仙法。淮南王安少得其文，不能解其旨也。其《琴心》三篇有条理焉。（此据王叔岷《列仙传校笺》本）

嵇康《琴赋》：

涓子宅其阳，玉醴涌其前。

李善注引《列仙传》文略同，亦称他著“《天地人经》三十八篇”，“其《琴心》二篇有条理焉”。书名卷数，小有差异，刘向称他的《琴心》很有条理。按“条理”一词，乃特别施用于音乐评骘的述语，孟子称孔子为集大成

者有始条理、终条理，亦见马王堆逸书和郭店简的《五行》篇。

刘向《七略》及《汉书·艺文志》告知我们，著书有十三篇的环渊是楚人，为老子弟子，其说必有根据。他后来到齐国稷下，又隐钓于菏泽，故被目为齐人。《水经·睢水注》：“有仙者涓子、主柱，并隐砀山得道。”主柱亦是仙人名，事详《列仙传》。涓子工鼓琴，又著有《琴心》，对后代颇有影响。《列仙传·琴高传》称其为“赵人也，以鼓琴为宋康王舍人。行涓、彭之术，浮游冀州、涿郡之间。”此处涓子与彭祖合称曰涓、彭。枚乘文则以便蜎与詹何合称。

葛洪《神仙传》序云：“涓子饵术以著经。”庾肩吾《答陶隐居赉术煎启》：“庶得遨游海岸，追涓子之尘。”这些都是著《琴心》的涓子为后人景慕的有关文献记述。

在医籍方面，有人把他和传授外科《鬼遗方》的刘涓子误混为一人，始于宋苏颂等著的《图经本草》。门人马泰来曾著文加以澄清。（见《南方草木状辨伪》，载《香港大学中文系集刊》第1卷第2期，1987年）

三

琴字，《古文四声韵》侵韵有下列诸形：

> 筭（《汗简》）　鑒鑒（《说文》）
> 琴鑫芃琹鎣（并崔希裕《纂古》）

其字实从金声，故许慎云：“古文琴从金。”段玉裁说：“玩古文琴瑟二字，似是先造瑟而琴从之。”《说文》：“瑟，庖牺所做弦乐也。𤨶，古文瑟。”

郭店简《性自命出》篇有云：

> 圣（聑＝听）銮夃之圣（声），则誟女（如）也斯戁。观《赉》、《武》，则齐女（如）也斯复（作）。

銮夃二字，读为琴瑟。可以望山简二号墓遗策：

> 一需光之㐌二瑟皆秋（緂）衣。（简四七）
> 二瑟、关。（简四九）

琧丹秋（緂）之阩𨻸，亓（其）一琧需光之阩𨻸。（简五〇）

及包山简遣策：

一琴又栿。（简二六〇）

证之。琴字从金，与《说文》之古文合，瑟字有𫷇、琧诸异形。[1]

曾侯乙墓所出漆箱共有四个，形制完全一样，其一绘龙虎，东西相对，其中书一斗字，以指北斗，周围书二十八宿名。另一在盖面的侧部朱书二十文，分六行，最末二句以前余考释为：

所尚若敂，经天甞（常）和。

湖北省博物馆于 1998 年 9 月 23 日在东京举行“中国古代漆器展”，出版《漆で描かれた神秘の世界》（《漆绘的神秘世界》）一书，对该漆箱二十文仍采用余若干年前之旧说。顷细心观察，该书第 55 页盖表上文字影印图版“经天”二字实写作：

[illegible]

第一字从金从琧，甚是明显。证以郭店简之以“[illegible]𫷇”为琴瑟，则“经天甞和”，自宜改读为“琴瑟常和”。曾侯乙墓主之棺置于东室，琴安于其中，具见其对“琴”的重视。漆箱铭辞云“琴瑟常和”，“常和”二字出于《老子》。《老子》云：“音声之相和也”（第二章），“含德之厚者比于赤子……终日号而不嗄，和之至也。和曰常，知常曰明”（第五十五章）。此二章均见于郭店《老子》甲本。钟磬之音，能达到相和的境界，便是“常”，故谓之常和。琴瑟和鸣，最足表现天和的美。

扬雄《琴清英》云：

昔者神农造琴，以定神，齐婬僻，去邪欲，反其天真者也。（《御览》卷五七七引）

---

① 参见刘国胜：《曾侯乙墓漆箱书文字研究附瑟考》，香港中文大学第三届古文字学研讨会论文集，1997。

应劭《风俗通·声音》篇说：

> 琴者，乐之统也。故琴之为言禁也，雅之为言正也，言君子守正以自禁也。

《文选·长门赋》“援雅琴以变调兮”，李善注引《七略》文同。刘向又有《雅琴赋》，残句见《全汉赋》（费振刚等辑校，北京，北京大学出版社，1993年，第153页）。《御览》引刘向《别录》云：

> 雅琴之意，事皆出龙德《诸琴杂事》中（德，宣帝时梁国人）……召入见温室使鼓琴。（卷五七九）

应劭之说，源于刘向，后此《白虎通·礼乐》篇，以至许慎《说文》无不训琴为禁。许慎谓琴：“神农所作，洞越，练朱五弦。”洞越指器底下之孔，练指朱弦，楚简练作纆，亦借作霝。《墨子》引《吕刑》“弗用靈”作“练”，可证。《说文》又谓瑟为“庖牺所作弦乐也”。是瑟的创制在先。东汉傅毅《琴赋》有云“揆神农之初制，尽声变之奥妙”，知许慎之说亦远有可本。琴训为禁，而瑟则训为“啬也，闲也，所以惩忿窒欲，正人之德也”。（《白虎通·礼乐》）琴瑟二字都从修养心性取义，汉人之说如此。扬雄言琴可反其天真，即老氏之“朴”；瑟之训啬，亦与老子有关。老子不是说“治人事天莫若啬”（郭店乙本）吗？啬正是老子的中心思想。

我们看楚简说“听琴瑟之声，则謣如也斯戁。”謣读为悸。《说文》：“悸，心动也。”《诗·卫风》：“垂带悸兮”，毛传：“垂其绅带，悸悸然有节度也。”《方言》：“揆，悸也。”郭璞注：“谓悚悸也。”又戁，《说文》云：“敬也，从心，难声。”《尔雅·释诂》：“戁，惧也。”《诗·长发》：“不戁不竦”，毛传：“恐也。”是所谓“謣如也斯戁”，即是戒慎恐惧之意，这与《五行》篇主慎独之说，义正相关。《五行》篇论“君子集大成，能进之为君子”，又说：

> 刚，义之方；柔，仁之方也。不强不梂，不刚不柔，此之谓也。

这里即引《诗·商颂·长发》句。又如《左传·昭公二十年》，仲尼论政之宽猛，亦引《诗》：

柔远能迩，以定我王，平之以和也。又曰不竞不絿，不刚不柔……和之至也。

“不强不绿”即是“不竞不绿”。又同传晏婴论梁丘据能同而不能和，辨析二者之异，说道：

君子听之，以平其心，心平德和。故《诗》曰德音不瑕。今据不然。君所谓可，据亦曰可；君所谓否，据亦曰否。若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹，谁能听之？同之不可也如是。

“同”是不同于“和”的。和如和羹，必齐之以味。“琴瑟之专壹”者，《礼记·乐记》孔疏云：“唯有一声，不得成乐。”是专一谓单单是一琴或一瑟，便无以致“和”。不能成为harmony，仍然是同而不是和。琴瑟是要和的，《诗·鹿鸣》“鼓瑟鼓琴，和乐且湛”，又《伐木》“神之听之，终和且平”，是也。

其实晏婴之说，乃本之郑史伯。《国语·郑语》已详载之。晏子言：“先王之济五味、和五声也，以平其心，成其政也，声亦如味。”举其一气至九歌，九个名数来说明；但郑伯则举四支、五味至于十数，试比较如下：

史伯	晏子
	一气
	二体
	三类
四支	四物
五味	五声
六律	六律
七体	七音
八索	八风
九纪	九歌
十数	

晏子纯以声乐来取譬，故云“声亦如味”。印度人的美学很重视味，梵文谓为lāvana，字源是指盐，借以喻味，晏子则取音乐来喻“和羹之味”，来显

示"和"与"同"二者含义之殊。我们细读史伯的谈论，比晏子所言更为透彻。史伯是讲"一"与"多"的不同效果，一只是同，必须以他平他方能致和，而不是以同裨同。后者得到的"剸"，不是和。兹再比较两家之论如下：

史伯	晏子
和实生物，同则不继，以他平他为之和，故能丰长而物生之。若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金、木、水、火以成百物……务和同也。声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲。王将弃是类也，而与"剸"同。(《国语·郑语》)	和如羹焉……宰夫和之，齐之以味，济其不及……故《诗》曰："亦有和羹，既戒既平。"……声亦如味……若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹，谁能听之？同之不可也如是。(《左传·昭公二十年》)

晏子显然是取之于史伯，而提出"琴瑟专一"的譬喻。此处专一的"专"字，《左传释文》董遇本作抟。秦刻石亦云"抟心壹志"，是专一亦写作"抟壹"。杨伯峻在他的修订《左传注》对"琴瑟之专壹"一句没有太充分的说明，故为之补充。如依照《国语》，专应作"剸"。《说文》女部："嫥，壹也。"字乃作嫥。有关"专壹"一词的材料，具见桂馥《说文义证》征引，十分详尽。许慎书剸字系于刀部"䉵"字之下，似以剸为其或体。段玉裁引《王褒传》之"剸犀革"即《苏秦传》之"断牛马"以证之。剸，后来借为"专擅"字。《公羊传》摭取《秦誓》语"唯一介断断焉"，何休注："断断，犹专一也。"剸之与䉵，亦犹断之与专。上面的赘说，是"专壹"一词在《经典》上异文假借的情形。史伯所言盖指"一"则偏而不和，与剸断无异。"以同益同"之不可行，古哲久有这种理论。《庄子·天下》篇说关尹、老聃"同焉者和"。《论语·子路》："子曰：君子和而不同，小人同而不和。"把主同派属之小人，主和派属之君子，仍旧承袭前人意见，真是述而不作。在音乐上史伯的"声一无听"的道理，其含义如此的深远，是很值得人们去寻味的。

《初学记》引公孙尼子"乐物慎一以定和"。一即同，慎同以定和，这一套理论在先秦是很流行的。《庄子·天道》篇进一步讲到"天和"；《知北游》："若正汝形，一汝视，天和将至。"天和是宇宙层次的大和谐；而他在《天道》篇大谈天乐，把音乐提高到宇宙境界；在《齐物论》，他谈天籁、地籁、人籁的三才说。涓子的《三才经》，内容是否如此，不可得知，只可惜他的书久已失传，无从印证。

桓谭《新论》曰："神农氏继宓羲而王天下。于是始削桐为琴，绳丝为

弦，以通神明之德，合天人之和焉。”是琴之为物，正所以通神明，合天人。汉儒已有此说。

四

涓子的《琴心》一书，不见人引用，内容无从确知，唯从楚简和道家及汉人之论，可推测其大概。刘向称其书“有条理焉”，“条理”的评语，可能由于《五行》篇中言及金声玉振之道理的缘故。依《史记·世家》，环渊曾受齐宣王之招，参加过稷下的学术工作。蜎子与涓子想必是同一人，他又著《天地人经》，或称为《三才经》。三才是能通天、地、人之道，在郭店简中所见略举如下列诸文句：

> 有天有人，天人有分，察天人之分，而知所行矣。（《穷达以时》）
> 夫圣人上事天，教民有尊也；下事地，教民有亲也。……先圣与后圣，考后而甄先，教民“大顺”之道也。（《唐虞之道》）
> 有天有命，有地有形，有物有容。（《语丛一》）
> 天生百物，人为贵，人之道也。（《语丛一》）

都是涉及天、地、人的关系，最令人注意的，尤以《大一生水》一篇，大谈天地、阴阳，而归结于圣人、君子：

> 神明者，天地之所生也。
> 天地者，大一之所生也。
> 一缺一盈，以纪为万物经。此天所不能杀，地所不能厘，阴阳之所不能成，君子知此之谓□，不知者谓□。
> 天道贵弱。……下，土也，而谓之地；上，气也，而谓之天。道亦其字也。青昏其名。
> 以道从事者，必托其名，故事成而身长。圣人之从事也，亦托其名，故功成而身不伤。

这些天、地、人相涉的种种理论，不知与涓子的《三才经》有无关联之处？“青昏”二字，或读作“请问”，赵建伟读为“静昏”，按《庄子·天运》“幽昏

而无声”，幽昏与此义同。“青昏其名”，指道隐于无名。青昏者，无名之状。

《鲁穆公问子思》篇云：“何如而可谓忠臣？”《礼记·乐记》云：“丝声哀，哀以立廉，廉以立志，君子听琴瑟之声则思志义之臣。”在《性自命出》篇正谈音乐与心有定志相关之事。

当前，郭店楚简的研究，为一时之显学，尤以《大一生水》一篇，成为聚讼的对象。讨论的焦点集中在水和大一两大问题。有人谓其说出于《关尹子》，或引证《礼运》，讲湿燥则引证《鹖冠子》，谈水地则引《管子》，论神明则采取《黄帝四经》。陈伟认为《大一生水》可能是老子书的传。各有创见，但还没有人注意全面讲到的天、地、人三者的关系。

郭店墓主是一位晓得鼓琴的人士，又是儒、道兼通的学人。墓中楚简的书体，据周凤五兄分析，有些具有齐国字体的特色，他假定书写者或与稷下学派有点关系[1]。我们看着《琴心》的涓子即是蜎子，他著书多至十三篇。既是老子的门人，又到过齐国，他著《天地人经》，郭店简有许多地方亦谈到这些问题，和涓子有着近似之处，很值得去进一步研究。我因为要写一篇关于涓子《琴心》的论文，连类所及，顺便牵涉到楚简，提出一点不成熟意见，补充涓子的事迹和老学门下音乐思想的珍贵史料，为楚文化学术史填补一点空白，作为参考资料，希望方家加以指正。

① 参见周凤五：《郭店竹简的形式特征及其分类意义》，上引论文汇编，338～356页。

古琴的哲学

本文所欲讲的，并不是从正面来论琴，像琴律、琴谱、弹琴的指法等等，而是从另一角度看古琴和中国哲学的关系，可说是“扣其两端”。中国人好言道器相融，琴是器，哲学是道。“形而下者谓之器，形而上者谓之道。”我就是打算从“琴”到“道”这一点的关系来谈谈。过去一般文人的老调儿是“文以载道”，其实琴亦是载道的东西。可是这里所论的“琴道”，并不是如高罗佩（Van Gulik）所谓“琴道”（the lore of the chinese lute）。他所谓“道”，其实只不过是方法而已。“琴道”是很广大的。琴之为道，与儒、释、道三教都有密切关联。我们将从这方面加以探讨。

一、琴与古代士之日常生活

古琴这种乐器，在古代是士阶层经常拿来作修养用的。《礼记·曲礼下》：“大夫无故不彻县，士无故不彻琴瑟。”可见春秋时每个士人都可能有琴，而且日常生活不能离开了它。故《诗经》说：“琴瑟在御，莫不静好。”（《缁衣》）《曲礼上》又说：“先生书策，琴瑟在前。”《荀子·乐论》：“君子以钟鼓道志，以琴瑟乐心。”应劭《风俗通·声音》篇云：“君子所常御者，琴最亲密；不离于身，非必陈设于宗庙。……虽在穷閰陋巷，深山幽谷，犹不失琴。以为琴之大小，得中而声音和。……足以和人意气，感人善心。……闲居则为从容以致思焉。”琴瑟可以“乐心”，正因其能感人的善心，使人从容以致

思。应劭这一段话，无异即是荀卿的注脚。郭茂倩《乐府诗集·琴曲歌辞》云："琴者，先王所以修身理性，禁邪防淫者也，故君子无故不去其身。"足以证明琴是极有帮助于修身之功用的。

二、鼓琴与鸣廉

为什么君子不能离开弦乐器的琴瑟呢？《乐记》曾区别各种乐器金石丝竹革木各有不同的意义：

> 钟声铿，铿以立号，号以立横，横以立武，君子听钟声则思武臣；石声磬，磬以立辨，辨以致死，君子听磬声则思死封疆之臣；丝声哀，哀以立廉，廉以立志，君子听琴瑟之声则思志义之臣。

据《淮南子》所说，西汉初年，弹琴的指法，已相当复杂。《修务训》云：

> 今夫盲者，目不能别昼夜，分白黑，然而搏琴抚弦，参弹复徽，攫、援、摽、拂，手若蔑蒙，不失一弦。
>
> …………
>
> 琴或拨刺枉桡，阔解漏越。而称以楚庄之琴，侧室（高诱注或作"庙堂"）争鼓之。……山桐之琴，涧梓之腹，虽鸣廉隅，修营唐牙。（高注："言其鸣音声有廉隅修营。音清凉，声和调。唐犹堂。"）通人则不然……鼓琴者期于鸣廉修营，而不期于滥胁号钟（高注："滥胁，音不和；号钟，高声，非耳所及也。"）诵《诗》、《书》者期于通道略物，而不期于《洪范》、《商颂》。

指法的摽拂拨刺，刘安时均已用之。而楚国不特以瑟出名，楚庄的琴尤为人所喜欢。弹琴的旨意，主要在养廉隅，并不是只求音声之美。琴瑟都是弦乐器，它所代表的德性是廉，故曰鸣廉。廉以立志，所以闻琴瑟之声，便会想到志义之臣。

三、琴与雅颂

琴的起源，传说帝俊生晏龙，晏龙是为琴瑟。(《山海经·大荒东经》)又说“宓牺作瑟，神农作琴。”(《世本》)这些都是神话，无由证明。古代的琴到底是怎样的?因为缺乏具体实物的佐证，就不大清楚了。现在只知道古代有五弦或多弦的琴。像《尔雅》所说的：“大琴谓之离。”是二十七条弦的。地下出土的文物，颇能帮助我们明了历史的真相。如长沙、信阳出土遗物中都有瑟。汉代出土的有听琴及抚琴的陶俑，见于成都天回山第三号崖墓即东汉晚期物。陶琴模型长42厘米，左端有一圆柱，中有六小钮，形制尚待研究。(《考古学报》，1953(1))弹琴者席地而坐，琴斜置于漆几之上。又一浮雕舞乐俑片，抚琴者举头斜视，为舞者伴奏。可见弹琴这一回事在汉代的实际情形，且可证明琴在当时亦用于伴奏，如施于相和歌之类。

由春秋到汉，记载上有颂琴、雅琴等名称。“颂琴”之名出《左传·襄公二年》：“穆姜择美槚，自以为榇与颂琴。”汉代却有雅琴，《汉书·艺文志》记有：“《雅琴赵氏》七篇，《雅琴师氏》八篇，《雅琴龙氏》九十九篇。”可惜其书俱逸。古代乐器冠以雅颂的名号的，像《仪礼》有颂磬。同样，琴瑟亦有颂瑟、雅琴。雅琴二十三弦，颂瑟二十五弦(见《三礼图》)。雅瑟、颂琴却不知弦的数目。大概雅琴、颂瑟都是配合《诗经》雅颂而制的。古人读《诗经》不是当作文学来欣赏，而是兼作厚人伦美教化之用，所以雅琴是与儒家有密切关系。宋姜夔《乐议》：“古者大琴则有大瑟，中琴则有中瑟；有雅琴、颂琴，则雅瑟、颂瑟实为之合。”可见琴瑟均有雅颂之目，是互相配合，在“弦《诗》三百”时，加以演奏的。

四、乐统与琴德

到了汉代，琴的意义有另一重要的转变，是从消极的取义上加以推阐。刘歆《七略》云：“雅琴：琴之言禁也，雅之言正也，君子守正以自禁也。”《白虎通》：“琴者，禁也。”(瑟字同样亦有此一说法：“瑟者，啬也。”)《说文》也采是说：“琴，禁也。”徐锴的《系传》亦说：“(琴)，君子所以自禁制也。”亦是承袭汉人的说法。

琴在于正人心，这种理论在汉代是很通行的，所以雅琴在汉人音乐原理

上是居于音乐的领导与统摄地位，有“乐统”之目。（《太平御览》引《风俗通》：“雅琴者，乐之统也。琴之为言禁也，雅之为言正也。”）这是因为琴是具备众德的缘故。德与音乐相连的关系，在很早的音乐学说中屡有论及。《乐记》：“德音之谓乐。”（德音又与溺音相对。）“乐行而民乡方，可以观德矣。德者，性之端也；乐者，德之华也。”这样德成为乐的本体，而乐便是“德音”了。琴是“乐之统”，而与德息息相关，因此汉人称琴为“德乐”。如刘向《雅琴赋》：“游千心以广观，且德乐之愔愔。”即其明征。故汉以来为琴撰文的，多作“琴德”之颂。桓谭《新论》：“八音广博，琴德最优。”马融《琴赋》：“旷三奏而神物下降，何琴德之深哉。”嵇康《琴赋》：“众器之中，琴德最优。”“非夫旷远者不能与之嬉游，非夫渊静者不能与之闲止，非夫放达者不能与之无吝，非夫至精者不能与之析理。”“总中和以统物，咸日用而不失。”又云：“愔愔琴德，不可测兮。”汉人论琴德者相当多。何谓“愔愔琴德”？按“愔愔”二字出《左传》“祈招之愔愔”，计有数说，杜注：“安和貌。”韩《诗说》：“和悦貌。”《文选·琴赋》五臣李周翰注：“静深也。”由静深而到安和来形容它的本质。

五、畅与操

琴曲之类别，除“操”之外，又“畅”和“引”；“畅”是“操”之反。《乐府诗集》中只有《神人畅》一篇，见《古今乐录》，述天人相通之意。而古人大都强调操，大概“畅”代表“达”，“操”表示“穷”，畅则经纶天下，穷则独善其身，忧愁为操。清马瑞辰《琴操》序云：“琴操之体不一，有畅有歌，诗有操有引，而统谓之操。畅者，畅其志。桓谭《新论》：达则兼善天下，无不通畅是也。操者，显其操。《新论》：穷则独善其身，而不失其操，是也。”兹列应劭《风俗通》说如次：

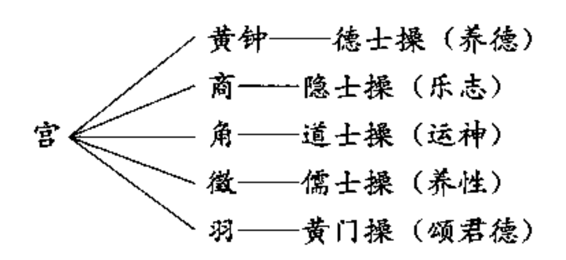
畅——及有所通达而用事，则著之于琴以舒其意，以示后人。其道行和乐而作者，命其曲曰畅。畅者，言其道之善畅，犹不敢自安，不骄不溢，好礼不以畅其意也。

操——其遇闭塞忧愁而作者，命其曲曰操。操者，言遇灾遭害，困厄穷迫，虽怨恨失意，犹守礼义，不惧不慑，乐道而不失其操者也。

谢希逸《琴论》云："和乐而作，命之曰畅，言达则兼济天下，而美畅其道也。""忧愁而作，命之曰操，言穷则独善其身，而不失其操也。"畅与操恰为一达一穷，《易》云："畅于四支，发于事业。"此为达者之事。琴以理性，特别对穷而未达者，有保持操守刻励闲邪之用，使穷者守而不渝也，故琴操之作特多。汉蔡邕有《琴操》，晋孔衍亦有《琴操》（一作《琴操引》）三卷，唐韩愈亦仿作《琴操》。弹琴的人多在忧郁不得志时才弹奏，故名为操。荀子《劝学》篇论德操云："是故权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也，生乎由是，死乎由是，夫是之谓德操。德操然后能定，能定然后能应；能定能应，夫是之谓成人。"命名曰操，是很有意思的。古代的"操曲"，都是遭遇蹇滞的人所弹，而不是达者所弹的。（后世达者如耶律楚材能鼓五十操的便很少了。）

琴既为士人阶层的乐器，又有琴德琴操之理论。到了魏晋，人则都多喜称操。魏文帝有《士操》一卷（《隋书》及《唐志》著录，列于子部各家）。这时"操"的解释，却由儒家的意义变成法家意义了。《太古遗音》言琴有五种士操，分别配以五音：宫、商、角、徵、羽而成不同的类型。宫为德士操，商为隐士操，角为道士操，徵为儒士操，羽为黄门操。

附图如下：



五种分类都不相干。其中特别要注意的是黄门操。黄门本是汉代中官，这在明代地位尤为显要。明代的宦官大都懂琴，甚或教琴。如徐宇（天民）以徐门正传在明弘治时传于太监戴义，戴义传广西黄献。献编有《梧冈琴谱》，他本人便是太监（《琴曲集成提要》十二）。宦官弹琴意在窒欲修身。基于上述的道理，所以才有所谓黄门操，其取义可想而知。

六、琴与性命之学

琴既为治心之具，故有人把古琴从正面与儒家性命之理相联系起来。东汉李尤《琴铭》："琴之立音，荡涤邪心；虽有正性，其感亦深。"已论琴可正性，以古琴象征性理。故宫现藏有南宋广窑修身理性琴，正因刻有"修身理性"四篆字而著名。明关中张廷玉著《理性元雅》一书，书分四卷，所收多属有文辞的琴曲。台湾重印本无序，序见杨时百《琴话》，略云："人有言，闻有仁义道德，不娴于音者矣，未闻曲士能娴之。予谓音乐通乎性命，曲士未必娴，未有仁义道德而不娴者。君子无故琴瑟不离于御，非桐君娱耳不离，便是性不可离。"说明音乐通乎性命之义。琴曲有《静观吟》，即取"万物静观皆自得"为题旨。欧阳修《赠无为军李道士景仙诗》有云："理身如理琴，正声不可干以邪。"（《居士集》卷四）"理身如理琴"一语，正说明"琴理"和"性理"之学可以相通。

杨时百云："学仙者多能琴，习琴者亦好说仙。如调弦以仙翁二字宣音，琴曲中《洞天春晓》、《羽化登仙》、《九还操》、《挟仙游》，皆道家言也。"（《琴余漫录》）又论"学琴之益"，云："善弹琴者借为炼性调气之用，非以悦他人之耳也；是以窦公寿一百八十岁，谓弹琴外，别无导引之法。（案刘向《别录・乐记》第二十三篇为窦公。殆记其事。）足证琴学为有益身心性命之学；道也，而非艺也。"（《琴学问答》）又言琴所以为"载道之器，为有益身心性命之学"者，谓："琴音远而身长，无柱隔阂，与弹者呼吸息息相关，是为有益性命。又弹时杂念一动，则指下必乱，非正衿危坐，心平气和，不能终曲。"（同上）时百为晚近琴学大师，所见甚高，其言调息及止念，则又与禅家治心之法相通矣。欧阳修《赠无为军李道士景仙诗》："我怪李师年七十，面目明秀光如霞。"则弹琴可以延年，是其明征。

七、琴心古例

古人很喜欢说"琴心"，当然司马相如的琴挑亦可算是琴心之属。现在先不谈琴心的意义，而举出一些例子来分析琴心的事情。精于琴者，闻琴声便可了解对方的心理，这类事例亦可供作研究心理分析的人作为参考。试述二例：

（一）“杀心”

《后汉书·蔡邕传》载此事：

其邻人有以酒食召邕者，比往而酒以酣焉。客有弹琴于屏，邕至门试潜听之；曰：“憘！以乐召我而有‘杀心’，何也？”遂反。将命者告主人曰：“蔡君向来，至门而去。”邕素为邦乡所宗，主人遽自追而问其故。邕具以告。莫不怃然。弹琴者曰：“我向鼓弦，见螳螂方向鸣蝉，蝉将去而未飞，螳螂为之一前一却，吾心耸然，唯恐螳螂之失之也。此岂为杀心而形于声者乎？”邕莞然而笑：“此足以当之矣。”

又元季贝琼《慎独斋记》云：

昔人有鼓琴者，坐客闻而去之，以琴有杀声也。时见螳鼓臂搏蝉，其心一动，使纯古淡泊忽变为杀伐，而人已知之。则虽至密之地可以欺人乎？人不可欺，由吾之情有不可隐也。（《清江贝先生文集》卷二十五中都稿）

此“杀心”之形于琴声，晓音者即能知之，可见古人精于琴者，听琴声便可明了对方的心理。

（二）“疑心”

（伪）黄宪《琴论》记：

微君燕居中夜，鼓琴而歌《豳风》，秦王使左右伺之通于馆人。……微君理琴至《豳风》之乱，琴不起，必有疑者感之，其秦王乎？……因云：“夫疑，鬼之门也；明，神之庭也。”君子去疑而存明，未闻汩明而蓄疑也。

又论：疑则机也，机则感于机而应于机。

琴可令人忘机，琴曲有《鸥鹭忘机》，意正如是。黄宪此论，见于《图书集成·乐律典》第一〇七卷，似出明人伪托，不载于《全后汉文》，杨时百

《琴话》亦不录。

又《关尹子》论琴心有悲心、思心、怨心、慕心之别：

> 人之善琴者，有悲心，则声凄凄然；有思心，则声迟迟然；有怨心，则声回回然；有慕心，则声无无然。故以琴传声，有如镜之临物。

善琴者，闻声有如窥镜，可以照见内心隐微之处。上举之例，都说明可由琴音以反映人心。

八、三声与移情作用

琴有泛音、散音、按音三声，说者以配天、地、人之三才：

> 天声——泛音
> 地声——散音
> 人声——按音

唐宋以前，琴曲多用散声泛音，古琴家称为“声多词少”。六朝刘宋时徐麵瞻已有三声论；《太古遗音》卷四收有逸名三声论，即以天、地、人立说。宋明以来，弹琴的技巧更加讲求，抚琴的艺术理论日趋完美。在同一乐器中具备三种不同性质的声音，尤为特出。

古琴之泛音、谐音，如《普庵咒》，全篇皆用四度、五度、八度、长三度等二重谐音，已迈进至对谱音乐之意境。又古琴的演奏，极尽轻重、疾徐、抑扬顿挫之妙。指法宕者如大吟放猱之类，比较四个全音符之间时（四拍）而有余。指法疾者，如滚拂虽以三十二分音符（八分之一拍子）来表示亦嫌不足。又古琴之变调——在同一曲中不变调（modulation），基于律吕相生之法，系以一个基音，顺生四次（即理论的绝对五度谐音）得五音（宫至角），就此五音循律动互换成旋律而为乐曲，自成一调，命为宫调。西洋人极爱转调，琴家亦然。以上数点，查氏阜西以为古琴所以不受淘汰，中国尚无水平线以上音乐艺术，唯古琴可为代表。（见《今虞琴刊序》）

美学上所谓 einfühlung，指“物我同一”，原出 R. Viseher 之说。美国心理学家译为 empathy，照字面讲，意义是“感到里面去”，意思是“把我的情

感，移到物里去，分享物的生命”。朱光潜在《文艺心理学》译为“移情作用”。他没有说明“移情”一词的来源，其实“移情”乃本之古琴的有名故事。《琴苑要录》云：

> 伯牙学琴于成连，三年而成。至于精神寂寞，情之专一，未能得也。成连曰：“吾学不能移人之情，吾师有方子春，在东海中。”乃赍粮从之。至蓬莱山，留伯牙曰：“吾将迎吾师。”刺船而去，旬时不返。伯牙心悲，延颈四望，但闻海水汩没，山林窅冥，群岛悲号，仰天叹曰：“先生将移我情！”乃援琴作歌。

清汪中《琴台之铭》曰：“何必抚弦动曲，乃移我情。”“移情”二字本此，实出于古琴。德文 ein 训“同一”，fühlung 义为感觉，einfühlung 义为精神同化，“同情”即为“感觉的一致”。琴音可以使人移情，达到“物我同一”。朱氏介绍 Lipps 的“移情说”，用于美学，由“物我双忘”，到“物我一致”的境界，Lipps 讨论 rhythm（节奏），采取美感的移情作用，其实“移情”一义，古人已从弹琴体会而得，此可补朱氏之不及。

听琴亦是一种快乐。知音须经过相当训练，方识琴趣。宋徽宗画听琴图，绘一人弹琴，二人静听。刘松年亦有听琴图。《龙湖琴谱》中有《听琴赋》一曲，共分十四段，文云：“夜静玉琴三五弄，清风动处夜光寒。除非止是知音听，不是知音不与弹。”故弹者欲得听者的欣赏，听者对琴须有相当认识及听觉的训练，方能了解，故自古以来，有知音不易之叹。

九、琴的境界（太清与正灵）

昔桓谭作《琴道》，仅存首章，涓子作《琴心》三篇，逸而不传。唯太仓徐祺（青山）著《琴况》二十四篇，钱棻为序，谓可作“琴德论”读。实则青山所述，是琴的境界。仍是旧说琴有九德（所谓奇、古、透、静、润、圆、清、匀、芳九个特点）的引申。有点像司空图的《诗品》，真趣妙境，于是乎在。但琴的最高意境，古人以“太清”一词概括之。见于蔡邕的《琴歌》：

> 练余心兮浸太清，涤秽浊兮有正灵，和液畅兮神气宁。情志泊兮心亭亭，嗜欲息兮无由生。踔宇宙而遗俗兮，眇翩翩而独征。

此歌见邕所作《释诲》的篇末，援琴而歌云云。（《后汉书》本传）杨时百辈皆未录。“太清”者，班固《东都赋》云：“监于太清，以变子之惑志。”《淮南子·本经训》：“太清之化也，和顺以寂寞，质直以素朴。”高诱注：“太清，无为之化。”琴音可给人浸润在太清之化中。道家无为的最高境界，涤去心中的污秽，而获得正灵，像佛家之正道中的正定（sammā samādhi），是最健康的心态。禁息诸欲，淡泊情志，而把整个人溶化在声音的“和液”之中，经过音乐的洗礼，是多么高超的人格，可以自我完成。这种“练心”的作用，相信对心理卫生（mental hygiene）有很大的贡献。琴的教育，在禁止邪欲，完成士操，即是“自制道德”与“自顾情操”（self-regarding sentiment）的功夫。《乐记》云：“乐至则无怨。”“大乐与天地同和。”琴音可令人达到和谐境界。一般音乐都可以陶冶性情，变化气质；古琴在这方面更尽了很大的力量。中国古代的“琴德说”，在今天讲深度心理学和心理卫生，自然应该有很重大的用处，似乎还富有现代的意义，不可交臂失之。所以对于琴音的了解，正是一种精神享受。在能够弹奏的人来说，尚不失为道德的陶冶。雪莱在《诗的辩护》说：“道德的大原在仁爱，在脱离小我，与非我所有的思想……和美妙相同一……以到道德上的善。”琴的效用正是如此。嵇康《琴赋》：“总中和以统物。”又：“感天地以致和。”（《礼记》云：“圣人作乐以应天，制礼以应地。”）表现在琴音上，可说是一种天地境界。

十、琴心与道书

以琴治心，古人谓之“琴心”。道书以琴代表和谐境界，故《黄庭内景经》一名《太上琴心文》。该书题梁丘子注云：

> 夫万法以人为主，人则以心为宗。无主则法不生，无心则身不立。心法多门，取用非一。

又云：

> 琴，和也；诵之可以和六府，宁心神，使得神仙。

《黄庭上清章》有“琴心三叠舞胎仙，九气映明出霄间”二句。刘长生注

云："心琴内抚，韵透青霄；胎仙舞就，灵耀彰昭。"梁丘子注："琴，和也；三叠三丹田，谓与诸宫重叠也；胎仙即胎灵；大神亦曰胎真，居明堂中。所谓三老君为黄庭之主，以其心和则神悦，故儛胎仙也。"（按黄庭有"若得三宫存玄丹"，此为三宫之说。）李白《庐山谣》云："早服还丹无世情，琴心三叠道初成。"义即本此。杨时百好琴，书斋名曰"舞胎仙馆"，其《琴学丛书》未加说明，实采用黄庭之典故。考《琴心》一书，始成于涓子。刘勰似亲见之，故有"涓子《琴心》，王孙《巧心》"之语。（《文心雕龙·序志》）嵇康《琴赋》李善注引《列仙传》："涓子齐人，好饵术，言《天地人经》三十八篇。……造伯阳九仙法。淮南王少得文，不能解。其《琴心》三篇，有条理焉。"其人乃在淮南以前，或云谢涓子，或云刘涓子。（《琴史》补引《广博物志》及《琴疏》，说恐不可据。）黄庭琴心之义，料取自涓子，可惜涓书失传。黄庭所谓舞胎仙者，仙鹤以胎为喻。鲍照《舞鹤赋》："散幽经以验物，伟胎化之仙禽。"梁《瘗鹤铭》："相此胎禽，浮丘著经。"鹤之为仙禽，见李善注引（浮丘公）《相鹤经》。近年长沙新出土帛画，图绘一仙人驾龙，尾有一鹤，前有一鲤。故知舞胎仙，实是取鹤以为比喻，这种意识，汉以前早已存在的。

以琴喻"和"，道书若《真诰·甄命》篇："太上真人论弹琴谓：'弦须得中，不缓不急，学道亦然，执心调适，亦如弹琴，道可得矣。'"想尔注亦云："道贵中和，当中和行之。"故道教徒以"琴"代表"和"。《内景》又称太上琴心文，言其能致和，如琴之效果耳。近人胡滋甫著《琴心说》，谓："夫人知神之神，以形于琴；而不知不神之元神，默运于空谷之间。……人皆知操有形之琴以娱心耳，特不知因有形之琴，以调吾心身，存心养性以致命也，悲夫！"（《今虞琴刊》）陶弘景言："学道如弹琴，执心调适。"故"因有形之琴，以调吾心身"意正相通。后人说啸，亦有取于琴。如孙广《啸旨》，意谓："太上老君相次传授，舜演为琴。"直以琴为太上老君所传来，岂不可笑？封演于《闻见记》辟之，讥其崇饰过甚（见卷五《啸旨》条），是矣。

十一、琴理与瑜珈

"琴者，禁也。"此为东汉人之通训。其义与印度《瑜珈经》极相似。印度古经典 *Yoga Sūtra of Patañjali*，书中凡四分，第一分为 *Samādhi Pāda*（三昧分），开卷第二句云：yoga's citta vṛtti nirodhaḥ（yoga is the inhibition of the modifications of the mind. 此经中国尚未有译本，上引英译依印度

I. K. Taimni 氏之 *The Science of Yoga* 本 1961，Madras 刊)。nirodhaḥ有 inhibition，suppression，stoppage，restraint 诸义，与“禁”相合。因为非禁止邪念，不能正心存诚故。Nirodhaḥ即释迦说“四圣谛”时之“灭谛”。此一圣谛名为苦灭圣谛，亦即“涅槃”（依锡兰大学 W. Rahula 说)，巴利文 nibbāna，梵文作 nirvāna。巴利文原典谓“一切有为法之止息，放弃一切污染，断绝贪、欲、寂灭，是为涅槃。”“贪、嗔、痴熄灭，是为涅槃。”如欲涅槃，必先禁绝邪念（戒先于定)。佛的教诲，先培养健康宁静的心理，其修习之法门，有同于瑜珈。在巴利原文中“修习”是“bhāvanā”，英文译作 meditation（沉思)，意思是不够的。冥索只是消极的，而 bhāvanā 则是积极的。重在心灵的培育发展。一面必涤荡心理的种种坏因素，一面却培育集中注意力，养成“大清明”——志气如神。琴以练心禁邪，荡涤秽浊，培养正灵，所追求的最后境界，和瑜珈的目的，正有其共通的地方。

十二、“无弦琴”说与“无声之乐”

陶渊明“蓄素琴一张，弦徽不具，每朋酒之会，则抚而叩之曰：‘但识琴中趣，何劳弦上声。’”（见《莲社高贤传》)《宋书·隐逸传》：“潜不解音声，而蓄素琴一张，无弦，每有酒适，辄抚弄以寄其意。”（此袭萧统撰《陶渊明传》)《晋书·隐逸传》作：“每朋酒之会，则抚而和之，曰但识琴中趣，何劳弦上声。”

东坡曾引渊明此二句而论之曰：“渊明非达者也，五音六律，不害为达；苟为不然，无琴可也，何独弦乎?”余谓渊明自云：“少好琴书。”“乐琴书以消忧。”未必不解音律。又云“和以七弦”，岂得为不知音？唯不如嵇康、戴安道之精练。他的“无弦琴”，事实上正如维摩诘之“默尔无言”，像僧肇《涅槃论》所谓“净言杜口于毗耶”（王巾《头陀寺碑》采此句)。能领略其趣，又何劳指上之声耶？这里要研究的是渊明是否受到佛家影响问题，我颇同意朱光潜的看法，因陶诗中提及“冥报”（乞食诗“冥报以相贻”；唐临著有《冥报记》)、“空无”（“人生似幻化，终当归空无”）的字眼。慧远很看重他，他和同时刘遗民、周续之被称为浔阳三隐。续之事慧远；遗民与僧肇、慧远往来甚为密切。是时《维摩诘经》已译出，渊明必曾涉猎其书。

周正夫、葛立方都认为渊明思想中有佛家成分。按《维摩诘经》第九品：“诸菩萨各各说已，问文殊师利：‘何等是菩萨入不二法门?’文殊师利曰：

'如我意者，于一切法无言、无说、无示、无识，离诸问答，是为不二法门。'于是师利问维摩诘……'何等是菩萨入不二法门?'时维摩诘默尔无言，文殊叹曰：善哉！……乃至无有文字语言，是真入不二法门。"

"默尔无言"即陶诗的"欲辨已忘言"。庄子固云："言无言。终身言，未尝言；终身不言，未尝不言。"(《寓言》)当然无言是超越有言之上的。凡显道可有三层：一、以言显之；二、遣言显之；三、无言显之。而"无言"于显道最高阶段。故无弦之琴，实高于有弦之琴，亦同此旨。考僧肇与刘遗民书："计什师以午年(丙午即义熙二年，公元406年)出《维摩》注，贫道时预听次……条记成言，以为注解。……今因信持一本往南，君闲详试可取看……且至趣无言，言必乖趣，云云不已，竟何所辨。"(《维摩诘经什师》为第六译，其前更有严佛调(东汉)、支谦(吴黄武二年)等译本，今存。)此论"至趣无言"之理。渊明于义熙三年乙巳(四三岁)，作《归去来辞》，其序追记"乙巳岁十一月"。义熙八年有《酬刘柴桑诗》，很可能见到什师译的《维摩诘经》。"至趣无言"，与琴之至趣在于无弦，彼此正有吻合之处。

《礼记·孔子闲居》言无声之乐、无礼之礼、无服之丧，谓之"三无"。于无声之乐，引用《诗经》"夙夜基命宥密"无声之乐也。(《周颂·昊天有成命》。原意谓"早夜始顺天命，行宽仁安静之政"。)《礼记》又云："无声之乐，气志既从；无体之礼，上下和同；无服之丧，以畜万邦。"欲得到心中的大清明，可从无声之乐体会得来，渊明的"但识琴趣"，毋须弦声，道理亦正相同也。

清颜元论道云："道犹琴也；明于均调节奏，可谓学琴乎？……妄人指谱而曰是即琴也……谱果可以为琴乎……志与指忘，指与弦忘，私欲不作，大和在室，感应阴阳，化物达天，于是乎命之曰能琴。"(章太炎《訄书·颜学》引此数句)琴与道相通，此数语甚中肯綮，故引证之，以结吾篇。

本文为新亚书院文学院与研究所合办第四次演讲之讲稿。谨以此为宾四先生颂寿。作者附记。

补记

《颜氏家训·杂艺》篇："礼曰：君子无故不彻琴瑟；古来名士，多所爱好。洎于梁初，衣冠子孙，不知琴者，号有所阙。大同以末，斯风顿尽。然

而此乐，愔愔雅致，有深味哉。”盖自汉至六朝，琴风盛行，且及西南边鄙之地。云南昭通汉墓，亦尝发现抚琴陶俑（《文物》，1949（6）)，可为证明。

唐人判词，见于《文苑英华》者，有杀声判。梁涉对曰：“平生雅意，妙曲先知。邂逅商音，有邻便觉。镜悬于树，凝桂魂之澄定；水止于盘，若冰壶之在鉴。”（卷五〇八）又有怒心鼓琴判。“甲听乙鼓琴曰：尔以怒心感者，乙告谁云：词云粗厉之声。”元稹对曰：“感物而动，乐容以和。苟气志偾兴，则琴音猛起。……凭陵内积，趋数外形，未平君子之心，翻激小人之愠。”（《英华》卷五〇七）此二则可补琴心举例。

舞胎绘图，故宫博物院简目中，有题明边文进之《胎仙图》长卷，书鹤136只，百态毕具，图见《故宫藏画解题》一五三。

唐张随作《无弦琴赋》，其歌曰：“乐无声兮情逾倍，琴无弦兮意弥在。天地同和有真宰，形声何为迭相待。”（《英华》卷七七）颇能会此中妙旨，故为补录。

宋季金元琴史考述

一、前言

言中国音乐史者，罕及七弦琴。朱伯原《琴史》仅及北宋而止。（朱长文此书，作于元丰七年，绍定癸巳刊行。）宋代琴学，世所习知者，唯朱子之《琴律说》及姜夔之《定弦法》；此外，鲜有论列者。不知宋时琴具之制作，琴谱之厘定，造端于太宗，爰有九弦琴，而其阁谱流传之广，寖及南北，远至完颜大漠，无不操习。

徽宗设大晟府，于琴律稍有校正；迨至靖康，二帝被俘，乐器乐章，随之而北。洎乎南渡，旧谱沦逸，乃有从互市密购取回者，张岩《琴谱》，即其例也。理宗淳祐间，杨守斋神于琴，以外戚之尊，尤精审律，乃与门客删润旧谱，为《紫霞洞谱》，凡收四百六十八操，集琴曲之大成，盖自蔡、嵇以来，琴学之造就，未有如守斋者也。元明间，其谱流行，世称“浙谱”，惜其书既不存，晚近琴学式微，未有能道其学之原委，或竟误缵为宋初人。（见近印《广陵散》一书末所附戴明扬《广陵散考》。）虽以杨时百为琴学宗匠，所著《琴学丛书》各种，亦未措意及此。赖袁桷、宋濂文集，于守斋之事，颇有载述。（袁桷《清容居士集》有卷四四《琴述赠黄依然》及《示罗道士》，卷四十九《题徐天民草书》三篇；《宋学士集》卷十四《跋太古遗音》，及《跋郑生琴谱后》二篇，皆论守斋琴学源流，甚悉。杨时百《琴学随笔》卷一

引《南宋杂事诗》言“阁谱”一则，即袁桷《琴述》中之一段，彼引作厉氏注语，不知出于袁清容，殊疏。）而袁氏《琴述》于杨谱，源流端绪，指陈甚备，诚宋季琴史最重要之文献矣。余粗习操缦，兼涉琴史，因钩索金元集都笔记，缀为是篇，以就正有道。其中掇拾比次，颇具苦心，非敢云发扬幽潜，但聊供治国乐者之谈助云尔。

二、宋南渡后流行之琴谱

袁桷《琴述》云：

> 自渡江来，谱之可考者，曰阁谱，曰江西谱。阁谱，由宋太宗时渐废，至皇祐间，复入秘阁。今世所藏，金石图画之精善，咸谓阁本，盖皆昔时秘阁所庋；而琴有阁谱，亦此义也。方阁谱行时，别谱存于世者良多。至大晟乐府证定，益以阁谱为贵，别谱后不得入，其学寖绝。绍兴时，非入阁本者，不得待诏，私相传习，媚熟整雅，非有亡蹙偾遽之意，而兢兢然国小而弱，百余年间，盖可见矣。曰江西者，由阁而加详焉，其声繁以杀，其按抑也，皆别为义例；秋风巫峡之悲壮，兰皋洛浦之靓好，将和而愈怨，欲正而愈反；故骚人介士，皆喜而争慕之，谓不若是，不足以名琴也。

由此文知南宋盛行之琴谱，有“阁谱”及“江西谱”，阁谱为大晟府厘定之官谱，江西谱则所谓别谱者也。

宋太宗博综群艺，至道二年，增作九弦琴；其时以琴为待诏者，有朱文济、赵裔，而文济尤称天下鼓琴第一。（见《梦溪补笔谈》）有《琴杂调谱》十二卷。（见《宋志》）九弦琴之制也，裔以为宜增，文济则以为不可；及成，太宗为歌诗以咏之，又为《琴谱》二卷，《九弦琴谱》二十卷，藏于禁阁（见朱长文《琴史》；《宋史·艺文志》著录太宗《琴谱》六卷），此即太宗所定之琴谱也。

徽宗崇宁四年九月，新乐成，赐名大晟；又置府建官，以司掌之。（李攸《宋朝事实》一四载御制《大晟乐记》。）大晟府于琴律之订定，据《宋史·乐志》云：“大晟府尝罢一、二、七、九，唯存五弦，谓其五音之正，最优于诸琴。”（卷一百四十二）当时所议新乐如此。（参阅《大晟府考略》一文，载

《词学季刊》第二卷二期。）然七、九弦之琴，终不能废。故姜白石于南宋庆元三年四月上书，论雅乐，进《大乐议》、《琴瑟考古图》（见《庆元会要》及夏氏撰《白石系年》），仍分五、七、九弦琴，各述转弦合调，并为图说。（《白石诗词合集》卷首《集事补遗》）阁谱内容，已不可悉，据袁桷所记，则同于北方之完颜夫人谱，而音声繁数（说详下），江西谱则更为繁急耳。至绍兴时，阁谱盛行，《文渊阁书目》十三有绍兴内府琴谱一部十册缺，亦见《菉竹堂书目》，当即是谱，则其书明初尚有存者。

阁谱有取自民间者，朱权《神奇秘谱》言《广陵散》世有二谱，予所取者，隋宫中所收之谱。隋亡而入于唐，唐亡流落于民间者有年，至宋高宗建炎间，复入于御府。是其一例。

附　沈氏《琴书》考

至阁谱以外之别谱，据《崇文总目》及《文献通考》所列，有沈氏《琴书》一卷，张澹正《琴谱》一卷，又不详撰人之《琴谱》四卷，《琴谱纂要》五卷，《琴书正声》九卷，此皆北宋仁宗以前之书（其为唐及五代人所集者，兹不录入）。可见当日琴谱流传之夥。沈氏《琴书》首载嵇中散《四弄》，《琴书正声》又集《游春》、《绿水》、《幽居》、《坐愁思》、《秋思》并蔡氏《五弄》，其后杨守斋《琴谱》亦首嵇氏《四弄》，实本沈氏《琴书》。《文献通考》于沈氏《琴书》引《崇文总目》注释，谓："首载嵇中散《四弄》，题赵师法撰，次有《悲风》、《三峡流泉》、《渌水》、《昭君》、《下舞》、《闲弦》，并《胡笳四弄》，题盛通师撰，盖诸家曲谱，沈氏集之。"是沈氏盖取自赵师法、盛通师诸人所撰集者。沈氏为何人，向莫能悉，余谓即沈辽也，其证有二：《崇文总目》于大小胡笳及《大胡笳十八拍》云："沈辽集，世名沈家声。"今核沈氏《琴书》中，亦有《胡笳四弄》，正合，其证一。考沈辽著《云巢编》卷六有《昭君操》古诗，句云："……胡人从来不照镜，但见白发垂霜缕，念知此意终不传，独自援琴弹作谱。"沈氏《琴书》中各曲有"《昭君》"，即此操也，其证二。是沈氏即沈辽明矣。辽为沈括梦溪之侄（一作叔），亦深通乐律者也。（沈辽、沈遘、沈括合称三沈，《四部丛刊》三编有《沈氏三先生集》。辽字睿达，《宋史》三三一有传。）

三、完颜氏琴谱及金之琴学

袁桷云：

南北所传，皆阁谱、宣和谱，北为完颜谱，南为御前祇应谱。……（《题徐天民草书》，见《清容居士集》四十九。按"祇应"，宋人习语，《齐东野语》七《洪君畴》条注云："数辈入内祇应"是也。又《武林旧事》记圣节《祇应人》名目，可参看。）

又云：

阁谱，余幼尝学之，其声数以繁；完颜谱独声缓差异，而里声良同。（《示罗道士》）

是完颜谱本同于阁谱，唯声音稍缓耳。所谓完颜谱，乃金人取去之宋谱。耶律楚材《弹〈广陵散〉诗序》有云：

近代大定间，汴梁留后完颜光禄者，命士人张研一弹之，因请中议大夫张崇为谱序，崇备此事。渠云：验于琴谱，有《井里》、《别姊》、《辞乡》、《报义》、《取韩相》、《投剑》之类……

是即所谓完颜氏谱，《广陵散》乃其中之一操也。考明高儒《百川书志》著录《广陵散》二卷，其解题称："金渭川大吉完颜章叙，出于流传，未详所自。"完颜氏未知与完颜章有无关系？

宣和时，大晟乐既成，金人来攻，乃罢之。及靖康二年，乐器乐章乐书，皆入于金。（《宋史·乐志》二十八）皇统元年，金熙宗加尊号，始就用宋乐，唯以钟磬刻"晟"字，犯太宗讳，以黄纸封之。（《金史·乐志》）宋臣降金者，如宇文虚中亦能琴（《中州集》甲集一虚中有《从人借琴诗》云："乞与南冠囚系客，为君一奏变春荣"。）且挈图书俱北（《金史》七十九《虚中传》："杜天佛告虚中谋反，乃罗织虚中家图书为反具。虚中曰：死自吾分，至于图籍，南来士大夫家家有之；高士谈图书尤多于我家，岂亦反耶?"）。故古谱多

流入金。袁桷谓："张岩于韩忠献家得古谱，复从互市密购。"（《琴述》）则南宋宰辅反从金觅取古谱，礼失求诸野，自昔已然，吁可慨矣！（《金史》十二《章宗纪》：泰和七年，"宋知枢密院张岩遣方信孺以书诣平章政事揆左丞端乞和"。或于南北使节往来密购，而托言为互市，亦未可知。）

金主如熙宗、世宗皆好琴，显宗尤精妙。元好问《琴辨引》云：

世宗好此艺，殊有父风，寝殿外，设琴工幕次，鼓至夜分乃罢。尝言吾非好琴，人主心无所住，则营建、征伐、田猎、宠嬖，何所不有？吾以琴系著吾心耳。……至显宗又妙于琴事者也。三四十年之间，此道大行。（《遗山集》三十六）

章宗泰和中，诏天下工琴者，时推平阳苗秀实为当世第一。（耶律楚材《苗秀实琴谱序》）斲琴名手，向称唐雷氏（《辍耕录》二九列自隋至元斲琴名手，甚悉）。宋宣和殿百琴堂所藏以雷琴称最，入金以后，为章宗御府第一，章宗且挟之殉葬（杨宗稷《古琴考》），足见其爱好之笃也。

金时，琴工有卫宗儒者，见赏于熙宗，为乐署令。

《遗山集·琴辨引》：当熙宗守成之际，唯弄琴为乐而已。琴工卫宗儒者，一日鼓琴，不成声，问之：故曰"山后苦寒，手拮据耳。"即赐之貂鼠帐，炽炭其前，使鼓之。

而弭大用，耶律楚材曾师事之。

卫宗儒为乐署令见耶律楚材《苗秀实琴谱序》。又云：余初年刻意于琴，初受指于待诏弭大用。（《湛然居士集》八）又《冬夜弹琴》诗序有云："余幼年刻意于琴，初受指于弭大用，其闲雅平澹，自成一家。"（卷十一）又《琴道喻》五十韵序云："余又癖于琴，因检阅旧谱，自弹数十曲，似是而非也；后见琴士弭大用，悉弃旧学，再受新意。"（卷十二）

又张器之、张研一皆能弹《广陵散》。

耶律楚材《弹〈广陵散〉诗序》："泰和间，待诏张器之亦弹此曲，

每至《沈思》、《峻迹》二篇，缓弹之，节奏支离，未尽其善。”

苗秀实琴学，实出自乔扆，与扆子宇并以琴显。

元好问《琴辨引》：“彦实苗君，平阳人。童丱中，为乡先生乔孟州扆君章所器，命其子河东按察转运使宇德容与同研席。君章文学深博，兼通音律，教彦实与德容琴事，初授指法，累钱手背，以轻肆为禁，至一声不敢妄增损；彦实后以雅重见称，有自来矣。弱冠，应明经举选，三越廷试，至论知琴，当与德容相后先。”

《中州集》二：“莲峰真逸乔扆，字君章，洪桐人。天德三年进士，诗乐俱有名。子宇，字德容，八岁能鼓琴，加入东宫，显宗称其不凡。”赵秉文《滏水文集》四有乔君章《莲峰小隐图》五古句云：“儿时弄琴者，天涯老相识。俛仰四十年，义子埋双璧。”

秀实世目为高士，尝集古琴操弄百余篇。哀宗壬辰（天兴元年），元兵围汴，耶律楚材索得之，送至范阳，旋卒。秀实子兰挈其遗谱四十余曲，楚材命录存之，并为之序。

元好问《琴辨引》：“秀实南渡后（按指金迁汴），日从杨、赵游（按杨礼部云翼与赵秉文，时人号杨赵，见《中州集》卷四），闲闲尝有诗推敬。（今查《滏水文集》未见）故诗人止以高士目之。……尝选古人所操弄百余篇，有古意者纂集之，将传于世。危急存亡之秋，良未暇也。长子名某，字君瑞，尝仕为省郎，闲居燕中，悼雅道之将废，而先意之不究，将锓木以传，请予题端。”

耶律楚材《苗秀实琴谱序》：“古唐栖岩老人苗公，秀实其名，彦实其字，博通古今，尤长于《易》。……公善于琴事，为当世第一，游于京师士大夫间，皆服其高妙。……壬辰之冬，王师济长河，破潼关，涉京索，围汴梁，予奏之朝廷，索栖岩于南京得之，达范阳而弃世。其子兰挈遗谱而来，凡四十余曲，予按之果为绝声，大率署令卫宗儒之所传也。余令录之，以授后世。”

按楚材此序末题“壬辰仲秋后二日”，即金哀宗天兴元年（宋理宗绍定五年，蒙古太宗四年），而遗山《琴辨引》末题“丁巳秋”即理宗宝祐

五年，蒙古宪宗七年，时金亡已久，楚材亦已卒矣。此两序俱为苗氏《琴谱》而作，一称书名《琴辨》，一作四十余曲，而一言操弄百余篇。似苗兰所献与耶律楚材者非完帙，遗山称彦实长子，字君瑞，未审与苗兰是否一人。

楚材于秀实指法，最为倾倒，爱其如蜀声之峻急，快人耳目。甲午冬，与秀实子兰对弹五十余曲，尽得其妙；楚材亦秀实之私淑也。

楚材《爱栖岩弹琴声二绝》云："须信希声是大音，猱多则乱吟多淫。世人不识栖岩意，只爱时宜热闹琴。""多著吟猱热客耳，强生取与媚俗情。纯音简易谁能识？却道栖岩无木声。"（《湛然居士集》十一）

又《冬夜弹琴颇有所得乱道拙语三十韵以遗犹子兰》，其小序云："兰之琴事，深得栖岩之遗意。甲午之冬，余扈从羽猎，以足疾得告，凡六十日对弹操弄五十余曲，栖岩妙旨，于是尽得之。"其句有云："今观栖岩意，节奏变神速。虽繁而不乱，欲断还能续。吟猱从简易，轻重分起伏。一闻栖岩声，不觉倾心服。"甲午即哀宗天兴三年，其年正月，哀宗自缢，金亡。楚材又有《和琴士苗兰韵》有："高山韵吼千岩木，流水声号半夜陂。"（《集》卷四）耶律铸有《听苗君弹琴》七绝云："未是幽人堪动处，试听徽外两三声。"（《双溪醉隐集》卷六）

秀实琴法，吟猱从简，而取音沉宏，为金时琴学大师，其子兰仕蒙古，为大乐令。

《元史·乐志》："太宗十一年，至燕京，得金掌乐许政。十六年，太宗用许政所举大乐令苗兰，诣东平指授工人造琴十张，一弦、三弦、五弦、七弦、九弦者各二。"（卷六十九，《新元史》卷九十一同。）按太宗十六年即太后乃马真称制三年，宋理宗淳祐四年，是时楚材已前卒。

金时擅斲琴者，有武伯英。

《元遗山集》四《云岩诗》序云："观州倅武伯英，崞县人。少日举进士，有诗名。……为人多伎巧，山水杂画，斲琴和墨，皆极其工。

……兴定末（金宣宗年号），没于关中。”

以琴名者又有田唐卿。

蔡松年《萧闲老人明秀集》注上《念奴娇》其六序云：“田唐卿，九江人。人品高胜，落笔不凡，且妙于琴事，久在江湖云水间，襟韵飘爽。”雷溪子魏道明注云：“唐卿名秀实，浔阳人，侨寓汴梁，尝监杞县酒。自号雪岩老人，又号东岫种玉翁，善鼓琴，音节抑扬，为当时第一手。喜作诗，积数百篇，有集行于世。以其喜琴、梅，又称双清道人。”

楚材尝以其《悲风谱》赠万松老人。

《湛然居士集》三：“万松索琴并谱，余以承华殿春雷及种玉翁《悲风谱》赠。”种玉翁为何人，世多未悉，实即田唐卿也。宋徽宗时，福清林持召入鼓《悲风》一曲，上恶其名，不乐而罢，遂改《悲风》为《碎玉》，此《悲风》琴曲之掌故也。《困学斋杂录》：“耶律丞相《春雷》，金内府物名，曰承华殿春雷。”即此琴是。

复有熊与龢，

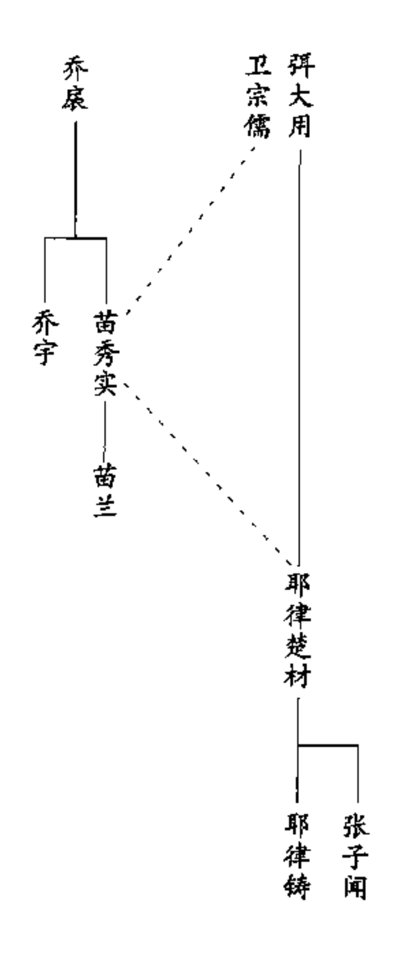
《谷音》下：“豫章熊与龢天乐，性介�松，通经史百事之书，布衣。尤嗜弹琴草书。”

两人者，俱江西人，则其所操琴谱，当是“江西谱”矣。

楚材子铸亦学鼓琴（《湛然集》十一《吾山吟序》），有乃父风。《湛然居士集》中咏琴之诗，不一而足（《琴道喻五十韵》，《冬夜弹琴有得乱道拙语三十韵》，及《爱岩栖弹琴声法》，《弹〈广陵散〉终日赋诗五十韵》等篇）。皆有裨于琴学琴史。集中又有和王正夫《忆琴》（卷九），又《寄张子闻》诗注云：“余弹《水仙》，公常学之。”（卷六）及《赠景贤玉涧鸣泉琴》。注云：“渠能弹《雉朝飞》、《清夜吟》。”（卷十四）景贤郑氏，与楚材交最契，集中和诗特多。其人以医事蒙古太宗，盖即《长春

西游记》中三太子医官郑公号龙冈居士者也。(说见王国维《楚材年谱谱余》)可见当日能琴者之众，极一时之盛。冰天雪地穹庐幕中，乃有琴书之乐，尤足使后人向往不置也。(《湛然居士集》十有《对雪鼓琴》诗。)

附　金琴学系统图



四、张岩及韩侂胄所传之琴谱

袁桷云：

近世通南北，谓吴中所习琴为“浙谱”，其咎在杨司农缵，讳其所自。谱首嵇康《四弄》，韩忠献家有之。侂胄为平章，遂以传张参政，其客永嘉郭楚望始紬绎之。今人不察，百喙莫以解，精于琴者始知之。(《示罗道士》)

又云：

甲申乙酉间（按即至元二十一、二十二年），余尝受琴于瓢翁（即徐天民），问谱所从来，乃出韩忠献家。……韩谱湮废已久，永嘉郭楚望始绍其传。

又云：

后悉得广陵张氏谱而加校焉，则蔡氏《五弄》，司农号为精加紬绎，皆张氏所载，独杨氏隐抵不述耳。……按广陵张氏名岩，字肖翁，嘉泰间为参预。居霅时，尝谓阁谱非雅声，于韩忠献家得古谱，复从互市密购，与韩相合，定为十五卷，将锓于梓，以预韩氏边议，罢去。其客永嘉郭楚望独得之，复别为调曲，然大抵皆依蔡氏声为之者。

此谓张岩琴谱、韩侂胄家藏谱，俱即杨守斋所取材。考陈振孙《书录解题》，并著录之。

《直斋解题》十四：《琴操谱》十五卷，《调谱》四卷，参政张岩肖翁，以善鼓琴闻一时，余从其子佖得此谱。

又《琴谱》八卷，鄞学魏邸旧书有之。己卯，分教传录，亦益以他所得谱。

魏邸当指韩魏公忠献家（即韩琦也，侂胄为其裔）。己卯，疑指绍兴二十九年（如指下一己卯，则为嘉定十二年，时侂胄已诛）。此韩氏家中旧谱，复杂入他谱。若张岩所整理，复益以自金互市取来之旧谱参订，其徙居霅时，正当绍兴末。

《宋史》卷三九六本传："岩字肖翁，大梁人，徙家扬州。绍兴末，渡江，居湖州（即霅）。登乾道五年进士。阿附韩侂胄，累迁给事中，参知政事。"

其参知政事前后两次（一在宁宗嘉泰元年八月，一在嘉泰四年十月，见

《宋史·宰辅表》)，姜夔有《贺张肖翁参政》及《寄上张参政》两律诗，盖同居吴兴，彼此俱精琴理，宜其交往之笃也。

五、郭楚望与刘志芳在琴史上之地位

袁桷述楚望乃张岩幕客，佐其紬绎琴谱。楚望名沔，永嘉人。张氏败，沔独得其谱，后别为调曲。袁氏复记其授受源流云：

> 楚望死后，以授刘志芳。志芳之传愈尊，而失其祖愈远。(徐)天民尝言杨司农与(毛)敏仲少年时，亦习江西。一日，敏仲由山中来，始弄楚望商调，司农惊且喜，复以金帛令天民受学志芳；故今紫霞独言刘、郭，而不言广陵张氏传授，皆杨氏与其客自私之蔽。(《琴述》)

则徐天民亦楚望再传弟子也。

> 宋濂《跋郑生琴谱后》云："徐(天民)之弟子金汝砺，(为)《霞外谱》，东白何君巨济尝受学于徐之父子，而浦阳郑生瀛又受学于何君，瀛因辑录手弹者，分正外二调，为谱各一卷，虽不皆与汝砺所著者合，要其源委有自矣。"(《宋学士全集》十四，又《千顷堂书目》二)

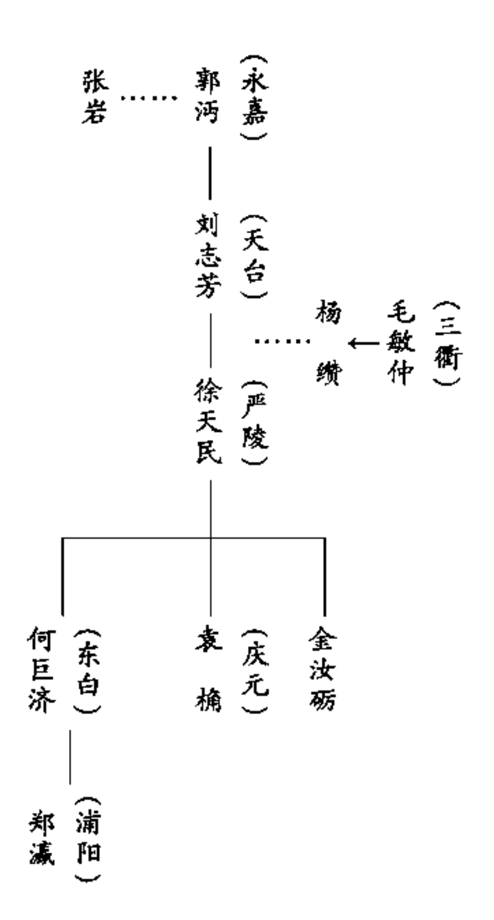
是天民子弟又有金汝砺(辑《霞外谱》)及何巨济二人，再传为郑瀛，亦辑有琴谱。袁桷亦于至元甲申乙酉间，从天民受琴，浙之琴学自尔弥盛。溯其渊源，皆出于楚望也。

附　郭氏琴脉图

楚望与志芳所制琴曲，今尚多可考。

楚望以《潇湘水云》一曲最有名。《神奇秘谱》云："(《潇湘水云》)，楚望先生郭沔所制。先生永嘉人，每欲望九嶷为潇湘之云所蔽，以寓惓惓之意也。"又《秘谱》以《泛沧浪》亦郭楚望所作。《诚一斋琴谈》谓："楚望作蕤宾调，又作《泛沧浪》、《风入松》、《梅梢月》、《春江》。"按《梅梢月》与《春江》二曲，见袁均哲《太音大全集》，属商调。

明黄献《琴谱正传》称："《秋鸿》(姑洗调三十六段，琴曲最长者)，郭



楚望谱。”其说必有据，知非臞仙自制，乃本之郭沔也。《藏春坞琴谱》又谓《飞鸣吟》为楚望作。

袁桷《清容集》有“述郭楚望《步月秋雨》琴调二首”，以此二曲为楚望作。《步月》疑即《秋宵步月》，《湛然居士集》有“弹《秋宵步月》、《秋夜步月》二曲”，句云：“碧玉声中《步月》歌，弹来弹去不嫌多。”如此曲为碧玉调，即慢一四六又半徽。考唐王昌龄等有听弹《风入松》诗，明汪芝《西麓堂琴统》有《秋宵步月》，题唐柳世隆作（世隆为柳恽父，作唐人者误。《琴史》卷四世隆有传）。则谓此两曲为楚望所制，尚属疑问。

志芳所作琴曲，有《鸥鹭忘机》，《神奇秘谱》但称《忘机》，臞仙曰：“宋天台刘公志芳之所制也。”《诚一斋琴谈》：“刘志方作《忘机曲》，《吴江吟》。”

六、杨守斋及其琴学

(一) 守斋词学及审律之精

杨守斋当宋季最为知音，有《作词五要》，附张炎《词源》后，脍炙人口；所谓五要，即择腔、择律、按谱、押韵、主新意五事也。周密词每道及之，所谓“肠断紫霞”(《征招》)，即指守斋。守斋，《宋史》无传，其行实略见《图绘宝鉴》。草窗《浩然斋雅谈》云：

> 杨缵，字继翁，号守斋，又号紫霞，本鄱阳洪氏。恭圣太后侄杨石之子麟孙早夭，遂祝为嗣，时数岁。……公廉介自将，洞晓律吕，尝自制琴曲二百操。又尝云：“琴一弦可以尽曲中诸调。”当广乐合奏，一字之误，公必顾之，故国工乐师无不叹服，以为近世知音，无出其右者。仕至司农卿，浙东帅。以女选进淑妃，赠少师。所度曲多自制谱，后皆散失。

守斋为杨石养子(石事迹见《宋史》三二四《外戚下·杨次山传》。次山乃石之父，会稽人，宁宗恭圣皇后之兄也)。其女于咸淳二年征为度宗淑妃(《宋史》二四三后妃下《杨淑妃传》)。生帝昰，可见守斋于宋室外戚中地位之隆。《齐东野语》十云：

> 尝闻紫霞翁之幼日，随其祖郡王(按即次山)曲宴禁中，太后令内人歌之，凡用三十人，每番十人，奏音极高妙。翁一日自品象管，作数声，真有驻云落木之意，要非人间曲也。又言：太皇最知音，极喜歌。

宁宗皇后妹，世称杨妹子者，能书法，极类宁宗，御府画多命其题咏。有题琴《诉衷情》词(见《韵石斋笔谈》及《词征》卷五《题马远鸣琴》，按此本张抡作，见《莲社词》)。

杨皇后子为镇王竑，亦好鼓琴(竑事见《宋史》二百四十六宗室三本传，及三百四十三后妃下《恭圣仁烈杨皇后传》)。守斋喜操缦，擅知音，殆因皇室爱好而然耶?

守斋妙于琴律，《癸辛杂识后集》云：

余向登紫霞翁门，翁妙于琴律，时有画鱼周大夫者，善歌，每令写谱参订，虽一字之误，翁必随证其非。余尝叩之云："五凡工尺，有何义理，而能暗通默记如此?"翁云："其间义理之妙，有甚于文章。"

此守斋之逸事，具见其审律之精矣。

(二)《紫霞洞谱》之编集

宋濂《跋郑生琴谱后》云：

宋季言琴者，多宗大理少卿杨公缵。缵淳祐中人，最知琴，一闻琴声，即能别其古今。每恨嵇康遗音久废，与其客毛敏仲、徐天民力索之，历十余年，始得于吴中何仲章家。缵因共定调、意、操，凡四百六十有八，为《紫霞洞谱》一十三卷。自时厥后，徐之弟子金汝砺，复深忧其学不传，乃取缵所未及立者五音，各出一调一意一操，总为十五，名之曰《霞外谱》，而康之遗音，至是无余憾矣。(《宋学士全集》十四)

袁桷《琴述》云：

往六十年中，钱塘杨司农以雅琴名于时，有客三衢毛敏仲、严陵徐天民在门下，朝夕损益琴理，删润别为一谱，以其所居曰紫霞名焉。

"紫霞"者，《齐东野语》载(守斋)"著唐衣，坐紫霞楼，调手制闲素琴，新制《琼林》、《玉树》二曲(按《玉树》似指《玉树临风》琴曲)……"则紫霞乃所居楼名。是谱所收琴曲，凡四百六十有八，集宋以前琴调之大成。网罗之富，后之琴谱，无有出其右者。(现存琴谱采集最多者，明汪芝《西麓堂琴谱》共一三八曲，清唐彝铭《天闻阁琴谱》共一百四十五曲，以视《紫霞洞谱》，瞠乎后矣！于此可见古琴曲亡佚之夥。)明季，其书当存，《千顷堂书目》二补有杨缵《紫霞洞琴谱》十三卷，惜乎不可复见矣。

据袁桷所记，紫霞有前谱，其言云："通南北所传，皆阁谱、宣和谱，北为完颜谱，南为御前祗应谱，今《紫霞前谱》是也。"是其前谱，即荟萃南北旧谱，凡阁谱及金人取去之谱，均在蒐采之列。

至其所取古谱之来源。袁桷《琴述》谓其取之韩忠献家藏古谱，及广陵张岩所定十五卷谱，盖桷手自勘校，及得之其师徐天民之口述，最为可信；而宋濂则谓得自吴中何仲章家，或另一部分资料耳。

至金汝砺之《霞外谱》，《文渊阁书目》十三有《霞外音》一部，一册阙。晁瑮《宝文堂书目》有《霞外正宗琴谱》，当即此书。今《神奇秘谱》卷下题曰"霞外神品"，疑即采自金氏此书者。

（三）守斋琴学阐微

守斋在琴学上之贡献，榷而论之，约有四端：

（1）宗嵇　袁桷谓"杨司农谱，首于嵇康《四弄》，韩忠献家有之"。（《示罗道士》）按北宋沈氏所集《琴书》，其首即载嵇中散《四弄》（见《崇文总目》，亦见《文献通考》），知《四弄》自北宋之来，多有传本。宋濂亦谓"（缵）每恨嵇康遗意久废，与其客毛敏仲、徐天民力索之"。（《跋郑生琴谱后》）又谓："士大夫以琴鸣者，恒法宋杨守斋缵。所以法缵者，以合于晋嵇康氏故也。"（《跋太古遗音》，见《宋学士全集》十四）所谓嵇康《四弄》者，宋僧居月《琴曲谱录》云："《长青》、《短青》、《登高引》、《望长侧》，此四曲谓之嵇氏《四弄》。"《琴议》云："隋炀帝以嵇氏《四弄》、蔡氏《五弄》通谓之《九弄》。"（《乐府诗集》五十九蔡氏《五弄》下引）《琴苑要录》引《琴书》："《秋声》、《渌水》、《幽居》、《秋思》、《坐愁》，以上蔡邕《五弄》；《长青》、《短青》、《长侧》、《短侧》，嵇氏《四弄》，通为《九弄》。"《崇文总目·琴书正声》亦集《游春》、《绿水》、《幽居》、《坐愁》、《秋思》等曲而谓为"正声"。陈旸《乐书》一百二十《琴操》云："汉末五师五曲，魏初中散《四弄》，其间声含清侧，文质殊流。"又一百四十一《琴曲》下云："有以嵇康为之者，《长清》、《短清》、《长侧》、《短侧》之类是也。"按《长清》、《短清》、《长侧》、《短侧》名俱见于《琴历》（《玉函山房》辑本），《西麓堂琴统》亦以此四曲俱嵇中散作，属商调。守斋琴谱以嵇氏《四弄》列首，殆即此《长清》、《短清》、《长侧》、《短侧》，所谓"声含清侧"者也。袁桷又云："蔡氏《五弄》，司农号为精加细绎，皆张氏（即张岩谱）所载。"又云："蔡氏《五弄》、楚调《四弄》至唐犹存，则今所谓《五弄》，非杨氏私制明甚，议者思去之，不可也。"（《琴述》）又："蔡氏《四弄》，嵇中散补之，其声无有雷同，孰谓浙人能之乎?"（《题徐天民草书》）力证守斋谱所录《九弄》，渊源有自，诚如宋濂所谓士大夫所以法缵，以合于嵇康氏之故。至宋氏讥"嵇康所制

《广陵散》，特慢商弦，至与宫等，不可为法”。按此本唐韩皋说。（韩《论〈广陵散〉止息》谓：“缓其商弦与宫同者，是知臣夺君之义也。”详见《旧唐书》列传七九韩滉附传，《新唐书》韩休附传。）然守斋谱实以嵇氏《四弄》为首，但取探求本原，所谓“能知古始”是已。杨氏固不以《广陵散》为首，则宋濂所论，不足为守斋诟病也。

（2）定律　宋濂《跋太古遗音》又云：

> 古者协管以定正宫，以正宫为声律之元也。今缵以中吕为宫，则似用旋宫。既曰旋宫，则诸律何不能各为宫乎？其与独弹黄钟一均者又何异？

据此，守斋定律，盖以中吕为宫，即以琴之第三弦为宫。考北宋房庶曾论当时宫廷太常乐之黄钟，相当于中吕。守斋习于宫廷乐，其改中吕为宫，此在琴律上为极大之改革。后世琴家，以正调为中吕，实本守斋之说。唯当日多有非议者，如赵子昂《琴原》即为守斋而作也。其言曰：“一宫二商三角四徵五羽，六、七比一、二。”“夫一弦为宫者，至五弦而止，五弦而止者，五音之外不可加也。……故以六、七弦代之。其正体不出乎五弦也；其所以七弦者，亦清声还宫耳。”（《松雪斋文集》六）按即桓谭所谓五弦第一为宫，余二弦为少宫、少商。此自属旧说。唯朱子《琴律说》早已有所献疑，谓宋之琴家以仲吕为黄钟之角，故于众乐常必高其一律然后和。张端义《贵耳集》二集，成于理宗淳祐，言及“今世所传琴曲五调，余尝以音律考之，‘宫’调乃中吕，余调仿此”。足见守斋以仲吕为宫，在当时已流行也。

清代论琴律者至繁，如苏琴山（《春草堂琴谱》）仍取赵氏《琴原》之说，谓“自《宋志》、《唐书》皆以中吕定三弦为‘上’字，燕乐用之，相沿至今。鼓琴者皆习此调，因呼中吕均为宫调正调，翻忘黄钟均以一弦为宫三弦为角之为正宫调。”（《琴说》）若《自远堂谱》则主以三弦宫声居中立体，一、二弦与四、五弦分两侧为用。（六、七弦则一、二弦之清声，立体之说，周显祖《琴谱谐声》“音律统解”颇持异议。）而《律吕正义》力言三弦为宫，《四库提要》评王坦《琴旨》，历举自来言琴律者之误有五，其一即在不知三弦为宫而以一弦十徽为中吕。此无异重申守斋之说，足见守斋以中吕为宫，在琴律史上正有其不祧之价值也。

（3）订谱　宋濂《跋郑生琴谱后》云：“缵因共定调、意、操，凡四百六

十有八，为《紫霞洞谱》。……金汝砺复……取缵所未及者五音，各出一调一意一操，总为十五，名之曰《霞外谱》。”可见《紫霞谱》之编定，分别五音，有调、意、操三类。今观宋末陈元靓《事林广记》正区五音调，而《太音大全集》先分宫意、商意、角意、徵意、羽意，并载宫调、商调等五调之操，次及外调，如黄钟意、凄凉意、无射意、姑洗意等，此种编次体例，其规模疑即出自《紫霞谱》也。

(4) 正声　袁桷谓“幼习阁谱，其声数以繁”（《示罗道士》）。又谓“绍兴以来，习阁谱者，皆媚熟整雅”。又云“江西谱更加详，而音尤繁杀。张岩居雪时，尝谓阁谱非雅声”。则守斋之厘定旧谱，盖承张岩之志，而力去繁声，以还古淡。《齐东野语》十八记：“紫霞翁知音妙天下，而琴尤精诣。其自制曲数百解，皆平淡清越，灏然太古之遗音也。复考正古曲百余，而异时官谱诸曲，多黜削无余。曰：‘此皆繁声，所谓郑、卫之音也。’”（《琴繁声为郑卫》条）足见守斋删润阁谱，去繁取缓，大有复古之功矣。

上举四事，对于守斋在琴学之贡献，可窥其梗概。《癸辛杂识》又引其遗说云：“琴间指以一与四，二与五、六，四与七为应，今凡动第一弦，则第四弦自然而动；试以羽毛轻纤之物，果然，此气之自然感动之妙。”此即守斋论琴之粹言也。其所藏第一琴名曰闲素，又有秋涧泉。见史浩《两钞摘腴·名琴》条，附记于此。

与守斋时代相接，而精于琴乐又有杨祖云者，臞仙于永乐癸巳序《新刊太音大全集》，序云：

> 是书也，乃芝翁田君所纂，目曰《太古遗音》，集为三卷。至嘉定间祖云杨君，目为《琴苑须知》，表而进之于朝，以为一代之佳制也。

祖云未详何人。

考《神奇秘谱》于《神游六合曲》下云：“昔《霞洞》以其秘而不传，守斋老翁临逝，嘱其子改其字谱，将亦泯示后学也，岂意雪祖生曾授受之。”（《诚一堂琴谈》称“云祖生作《神通六合》”。）是一作雪祖生，一作云祖生，云祖与雪祖可能即一人，唯未敢遽定。

（四）元明学者对守斋琴学之质疑

宋濂《跋太古遗音》，于守斋琴学有所怀疑者二事：一为守斋论琴主嵇中

散，然《广陵散》特慢商弦，不可为训；一为守斋以中吕为宫，颇违古法。凡此两端，前文已有讨论，兹不更赘。

袁桷云："方杨氏谱行，或谓其声与国亡相先后，又谓杨氏无所祖，又不当习。"按此指其师戴剡源之言也。戴氏有《题赵子昂琴原律略后》云：

> 今人学琴者，唯杨司农。司农之琴，不用律，以手指抑按弦间，得其碎然者，传于《白云（雪）》之曲，曰："此折竹声也。"得其哑然者，传于《夜乌》之曲，曰："此投林声也。"诸为曲皆若是。曲成，而合其谱，然后曰某主某弦为其音，为其音为某音而琴成。夫司农之琴，才近于庄生所言籁声，而安得为乐音乎？将司农不以乐予琴，而用无律之音乎？……呜呼！何必子昂，虽余之愚，岂不能非之？然当司农时，犹自谓之新声，司农每一谱成，而尸琴祭于寝，曰："吾安能为是声，吾琴必有祖，吾祭祖。"余尝私诮之，是司农琴当司农自为祖而食之，琴祖不食也。尔来司农琴擅天下，投林、折竹之声，儿童妇女，闻而喻之，则哃然而笑。……余虽知不当为司农琴，竟亦不知当为何琴。虽知人之学之非，而自无以语人。今得子昂书，始豁然有以实于余心。（《剡源集》卷十九）

是子昂之作《琴原律略》，乃为杨氏琴学而发，剡源讥杨氏造曲但取状声，而不按律；又责其逞臆无所本。然袁桷则云："余尝习司农谱，又数与徐天民还往，知其声非司农所能意创。"其作《琴述》，即在指陈此事，以明杨氏之新声，乃本之张岩、郭沔所传之旧谱。剡源为桷受业师，桷之文章体制议论，一取法于剡源，唯于琴则不阿附其师说，盖剡源非深于琴者，其言固于守斋无伤也。其谓《白雪》有折竹声（原作白云，乃"雪"字误）。今考《神奇秘谱》卷中《霞外神品》，《白雪》第二段，注"折竹声"，第五段泛音，注"碎玉声"，此盖即守斋旧谱。古人制曲有以声写情者，此《白雪》亦其一例也。

七、守斋琴侣考

（一）毛敏仲

敏仲，衢州人，宋时，在守斋门下，襄订《紫霞洞谱》。与汪水云相善。

（《湖山类稿》有《同毛敏仲出湖山由万松岭过浙江亭》诗。）入元，北游燕京。

考王逢《梧溪集》卷二《听叶琴师观光操序》云：

> 《观光操》者，三衢毛敏仲所作也。至元间，仲偕武林叶兰坡、徐秋山游京师。三人者，咸能琴，受知宰执，荐名世祖皇帝。仲以为士之道，莫尚于宾王，先王之化，尤莫尚有虞氏之教，故缘徵度声，作是操以应制。比召，客死馆舍。余闻其音，激越悽惋，不纯乎徵。传曰"征乱则哀"，仲其自哀也夫？……兰坡孙唯一弹是操，且语是言，因序其事。

敏仲之北行，水云有诗三绝送之，句云："请君收泪向前去，要看幽州金筑台。"又："今日君行清泪落，他年勋业勒燕山。"（见《湖山类稿》二，《宋诗纪事》七十八录其二首。）是仲有出仕之意。《观光操》一曲亦名《禹会涂山》。《神奇秘谱》臞仙曰："是曲，毛敏仲所拟。……胡元之初，故作是操，追慕宋德，亦有感于其中矣。"与叶唯一所说不同。疑叶说较是。（黄献《琴传正谱》："《禹会涂山》，又名《上国观光》，故称《观光操》。"此曲缘徵度声者，袁桷云："敏仲作《涂山》，专指徵调，而双弦不复转调，与嵇康意合，非深知意者不能。"盖即不转弦而换调者也。）

敏仲所作琴曲，《诚一斋琴谈》引《琴疏》（即虞汝明作）云："敏仲琴名'昭美'，古云'宋扁'。作《樵歌》、《涂山》、《庄周梦蝶》、《幽人》、《折芳桂》、《佩兰》。丁元乱，播越江湖，犹鼓琴赋诗。"《神奇秘谱·樵歌》下臞仙曰："因元兵入临安，敏仲以时不合，故作歌以招同志者隐焉，自以为遁世无闷也。"此外又有《鹤鸣九皋》，《西麓堂琴统》称毛敏仲作；又《广寒游》，《琴谱正传》题《清都引》，毛敏仲作。（《琴谈》云：毛仲翁作《列子御风》、《山居吟》、《古涧松山》、《易水》、《慨古引》、《隐德》、《凌虚吟》。《神奇秘谱》："《山居吟》，宋毛仲翁所作。"则毛仲翁亦宋人，不知与毛敏仲是否一人？《琴谈》则分而为二，姑识于此。）

附　汪水云

敏仲琴友汪水云，两人者，屡有唱和。水云名大有，字元量，钱塘人，布衣。度宗时，以善琴出入宫掖。宋亡从三宫北去，留燕甚久。时故宫人王昭仪清惠亦鼓琴，相与唱酬。（水云《湖山类稿》二有《幽州秋日听王昭仪琴》诗，又天山《观雪王昭仪相邀割驼肉》诗。）又至文文山囚所，为之作

《拘幽》以下十操，文山倚歌而和之。（刘辰翁《湖山类稿》序）元世祖闻其名，召入鼓琴一再行，乞为黄冠归。所著有《湖山类稿·水云词》（今有《武林往哲遗著》本），又集宋《故宫人诗词》（有《知不足斋丛书》本）。水云事迹详《钱塘县志》（纪献）（又见《改虫斋笔疏》、《尧山堂外纪》、《归田诗话》等书，具见《水云集》附录）。

（二）徐理

张炎《词源》下云："昔在先人侍侧，闻杨守斋、毛敏仲、徐南溪诸公，商榷音律，曾知绪余。"陆文圭《山中白云题语》："（玉田）尝自得声律之学于守斋杨公、南溪徐公。"袁桷《琴述》云："越有徐理氏，与杨同时，有《奥音玉谱》一卷，以进《律鉴》、《琴统》入官，其《五弄》与杨氏亦无异。晚与杨交，杨亟重之。"其《琴统》曾著录于《稽瑞楼书目》，今有传抄本，题曰"南溪徐理撰"。是玉田所称之南溪即徐理明矣。《阳春白雪》五有徐理《瑞鹤仙》一首。理，会稽人，见《全宋词》（卷二六）。《会稽新志》称其宝祐四年进士。

《铁琴铜剑楼书目》十三："《琴统》一卷，外篇一卷，旧钞本。题南溪徐理撰。理宗时人，先成《钟律书》进御，得叨恩科；年五十后，复成此书。外篇有自序，列律图，书成于咸淳戊辰四年。"按此书《西麓堂琴统》多袭取焉。俞琰《炉火监戒录》序云："德祐后，无所用心，闭户静坐，以琴自娱。琴之癖，所以六律正五音，问诸琴师，皆无所答。后得紫阳《琴书》（按即《琴律说》，《朱文公全集》卷六十六）、南溪《琴统奥音玉谱》，始知旋宫之法。"则玉吾琴学，固深受徐南溪之影响也。

附　俞琰

《千顷堂书目》俞琰《琴谱》四十篇，曹溶《学海类编》收俞琰《炉火监戒录》，其自序云："德祐后以琴自娱。……作《周南》、《召南》诗谱，及《鹿鸣》、《皇华》等诗，弦歌之。《离骚》、《九歌》、《兰亭诗序》、《归去来辞》、《醉翁亭记》、《赤壁赋》皆有谱，琴癖随己。"是其谱所录，多为有辞之曲。琰字玉吾，咸淳末应举不第，家洞庭西山。入元，隐居著书，自号林屋山人，精于《易》。《新元史》卷二三四《儒林》有传。（又详《藏书记事诗》小传）

（三）徐天民

袁桷谓："严陵徐天民与三衢毛敏仲在杨司农缵门下，朝夕损益琴理，删

润别为一谱。"又《题徐天民草书》云："瓢翁酒酣，好作草书，尝写前人悲愤之词。一日言中散《广陵散》慢商，君臣道丧，深致意焉。"又曰："学琴，当先本书传，俗韵自少。仲连得法于其子。余以作吏荒落，向尝作《琴述》，言历代所谱派系，因览先生遗墨，俯仰昔今三十六年矣。"末题延祐六年。是天民亦号瓢翁，能草书。由延祐六年上推三十六年，是为至元二〇年（公元1283年）。

《浙江通志》一七六《人物儒林》：元时有徐畸，兰溪人。尝受《易》于朱震，隐居教授，学者称为天民。有《易礼》著述，而未闻精于琴，当与此严陵之徐天民姓名偶同，附记于此。

从天民学琴者，有袁桷。

桷字伯长，庆元人，著《清容居士集》。《元史》有传。桷于至元甲申乙酉，受琴于天民，又从戴表元为文章。表元称其于琴书医药诸艺，深得其理。（《剡源集·送袁伯长赴丽泽序》）玉田词有《征招·听袁伯长琴》一首（其上阕云："《秋风》吹碎江南树，石床自听《流水》。别鹤不归来，引《悲风》千里。余音犹在耳，有谁解，《醉翁》深意。去国情怀，草枯沙远，尚鸣《山鬼》。"《秋风》疑指琴曲之《古秋风》，见《太古遗音》；《醉翁》指《醉翁操》；《山鬼》指《九歌》，即《屈原问渡》，《西麓堂琴统》有之）。

又有金汝砺辑《霞外谱》，及何巨济再传为郑瀛，亦纂有琴谱。（见《宋濂集》）

八、元代琴人述略

至蒙古贵族之能琴者，有中书参知政事奎章阁大学士阿荣：

《元史》一百四十三本传："阿荣闲居，以文翰自娱……日与韦布之士游。所至山水佳处，鸣琴赋诗，日夕忘返。"

及赤盏。

盏为元布肃慎贵族，画墨菊，善鼓琴。见《翠屏集》。

又有铁柱者，著《琴谱》八卷。

柱字明善，畏吾人。见《补元史艺文志》。

其画家之能琴者，有赵孟頫。

孟頫著《琴原》，说已见前。晚得琴名松雪，故号松雪老人。集中有《听姜伯惠父弹琴擘阮》及《谢鲜于伯几惠震余琴》诗，俱有关琴之掌故。

倪瓒。

《录鬼簿续编》："倪瓒号云林子，善琴操，精音律。"其诗云："芙蓉花下坐鸣琴，疑在湘江斑竹林。翠节霓旌烟雨湿，秋来江水不知深。"可想见其风致。瓒好琴，避兵三泖间，与焦尾琴同卧起。考《云林集》中言琴之作甚多，有《听远子方弹琴》、《萧闲道馆听袁南宫弹琴》、《听袁员外弹琴》（至正四年十一月作）、《听钱文则弹琴》、《宿萨判官家听琴》、《赠陈惟寅》（诗言其父天倪读书鼓琴，不慕荣进）、《二月晦日听刘伯容弹琴》。同时琴士，多赖其诗而传名。

倪骧。

杨维桢《东维子集》二十六《倪处士墓志铭》："吴兴倪处士名骧，字子举……有所得则写之于琴，琴不足，又写之于画。琴最善《水云远意》，无俗师趣数节族……"

其时学者论琴之作，翰林学士吴澄有《琴言》十则（《学海类编》本盖从文集辑出），新淦李天和及其子嵩寿，均精丝桐，曾奉书与澄论三操五弦之离合。（《吴草庐集》）

文人之能琴者，有张雨。

萨天锡《诗前集》："茅山道士来相访，手抱七弦琴一张。准拟月明弹一曲，桐花落尽晓风凉。"集中茅山道士即指张伯雨。考句曲外史《贞居先生诗集》诸作涉及琴者，有《琴赞》、《为滨洲叶则善作蕤宾铁琴

诗》、《本无秋海二上人鹤湾月夜弹琴》、《听滨洲仙人鼓琴》等篇。其所畜琴名“风林”。又尝从赵孟頫论琴云。

萨天锡。

《倪云林诗集》二《宿萨判官家听琴》云：“萨公能琴贤且文，城闉一遇河欢忻。高堂扫榻新雨霁，为鼓《潇湘》之《水云》。竹林萧瑟风袅袅，山日滕霭波沄沄……”

又有萧性渊，为鄱阳人。

《揭文安公集》：“番阳萧性渊，携其祖将领所爱唐琴号霜钟者还，自和林求诗，六月三日五门宣赦后作。”为七古长歌，有句云：“日长史馆幽且闲，正冠拂琴为我弹。京城六月日如火，霜钟半夜鸣空山。”

疑性渊所习即江西谱也。

九、浙谱与徐门琴学之流衍

“浙谱”之称起于元，袁桷云：“近世通南北谓吴中所习琴为浙谱，其咎在杨司农缵讳其所自。”（《示罗道士》）即目守斋及其门客所传之谱为“浙谱”也。

或谓浙操琴谱，始于徐诜。《千顷堂书目》二有徐诜《梅雪窝删润谱》，注云：“宁波人。永乐中，官训导。浙操琴谱所自始。”

考《浙江通志》（一九六《方技上》）引成化《四明郡志》云：

诜字和仲，其先钱塘人。曾祖宇，号雪汀；父梦吉，号晓山，皆业儒，善琴。后父宦游四明，遂家焉。诜性谨厚，居家笃学，以《春秋经》教授乡里。出其讲下者，多绳绳有师法。为文章不俚不浮，亦以琴名于时。洪武间，太宗在潜邸，遣使召至，锡赉殊厚。既归，举明经，为邑庠训导。诜世以琴名，而诜尤工，得心应手，趣自天成。……同里若王礼金、应隆吴以介亲受业其门，远近从学者亦众。后子孙皆能踵其家学，而浙操至今称“徐门”云。

诜子曾祖宇及父梦吉，并以琴名，宇即与杨守斋酬唱之徐雪江也。

徐宇。

焦竑《国史经籍志》有《徐门琴谱》十卷，宋徐于撰。按徐于当即徐宇也。《浙志》称其字雪汀，疑即雪江，盖亦与守斋友善。“汀”与“江”形近易误。《词源》云：“近代杨守斋神于琴，故深知音律……与之游者周草窗，施梅川（名岳，万历《钱塘县志》施梅川墓条云：‘岳，吴人。精于律吕。’），徐雪江，奚秋厓（名淢），李商隐（名彭老）。每一聚首，必分题赋曲。但守斋持律甚严，一字不苟作，遂有《作词五要》。”汪元量与徐雪江尤多唱和之作。（见《湖山类稿》有卷二《和徐雪江即事》，卷四有《浙江亭和徐雪江》及《答徐雪江》三首。）《神奇秘谱》云：“《泽畔吟》，雪江之所制。”《五知斋琴谱》谓：“雪江作《泽畔吟》、《广寒秋》。”

徐梦吉。

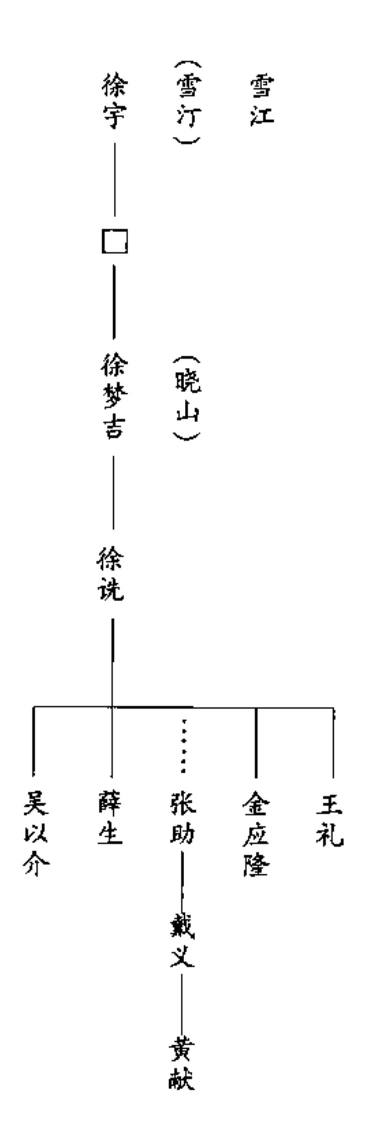
《浙江通志》（一七八）引《於潜志》：“徐梦吉，好学工文。早举茂才。授传贻书院山长，历常熟儒学教授。诗得家传，有《琴余杂言》行于世，晚号晓山中人。”《千顷堂书目》二九集部有梦吉《琴余杂言》。《元诗纪事》（二四）：“梦吉字德符，杭之於潜人。有和杨铁厓《西湖竹枝词》。”

时尚有徐秋山者。

《梧溪集》二：“至元间（毛敏）仲偕武林叶兰坡、徐秋山游京师，三人咸能琴，受知宰执。”《苏州府志》：“宋尹文，字文璧，太仓人，学琴于秋山徐氏，得其雅正。大德间（元成宗）鲁国公主召奏《胡笳十八拍》。”徐秋山与徐晓山疑是兄弟行。

徐氏一门事迹可考者如此。明嘉靖间梧冈黄献编《琴谱正传》，梧冈学琴于内监戴义竹楼，戴学于徐门高弟姑苏张助，其谱中有经梅雪窝（徐诜）、瓢

翁（徐天民）、秋山、晓山（徐梦吉）等删订古谱，足见梧冈谱乃自徐氏《琴谱》而来（如言《秋鸿》为郭楚望谱，与其他谓出于臞仙者异）。亦徐门之流衍也。



徐门琴学著作，兹复列如下：

徐于（宇）《徐门琴谱》十卷
徐诜《梅雪窝删润琴谱》
黄献《梧冈琴谱正传》

按《绛云楼书目》有《徐氏琴谱》一册，《浙江通志》经籍有《太音正

谱》十卷引《钱塘县志》云“徐伯龄著”，亦徐家之书。（万历《钱塘志纪献》：“徐伯龄字延之，号箨冠道人。洞晓音律，尤工乐府，有《蟫精隽》二十卷。”年代在洪武正德间。）

黄虞稷谓浙操琴谱，始自徐诜。观上考证，其源实出于徐宇也。

唯《绛云楼书目》有朱伯原《浙操琴谱》一册，《渑水燕谈录》言及朱长文琴谱，伯原即朱长文字，长文苏州人。（长文于至和二年，从泰山孙明复问学，后著有《春秋通志》。）所作《琴史》，自序题元丰七年正月。又其族孙所撰事略，称长文，其先越州剡人，尚有《琴台志》。长文《琴史》卷五有其先祖尚书亿传云：

亿字延年，越州剡县人也。少有雅趣，邃于琴道，卜居四明，有姊以淑行婉质，尤工琴书，后赐号广慧大夫者也。至道元年，天子命使者裴愈至二浙访图书，闻广慧既艺且贤，以名闻，且命之至京师。广慧既入宫掖，尚书被召对，鼓琴，太宗嘉悦。

是长文先祖朱亿、广慧姊弟，宋太宗时俱以琴名于时。则其所传之《浙操琴谱》，或出自亿等。若然，则浙操又不肇自徐氏矣。

徐门浙操至明中叶尤大行，唯自虞山严澄出，始有所谓虞山派者。胡文焕《文会堂琴谱》言其谱皆亲传之浙操。又云：“琴独尚浙操者，犹曲之有海盐也。”盖琴家无不托浙操以自重，而浙谱实出于徐门。溯其源，则近由于杨缵，远昉于朱亿，斯又谈琴史者所不可不知也。

十、补记

本文属稿时，因手头乏周梦坡《琴书存目》、《琴史续》二书，颇费钩索之劳。及写定后，始从书坊购得之，亟取勘读宋金琴人事迹，大体多同；唯于守斋琴学，所记殊略，但摭《齐东野语》为传，及据《千顷堂书目》著录《紫霞洞琴谱》书名而已，本文可补其不逮。至元代琴人，彼传叙述较详。如赵淇、刘尊德、刘世贤、郭抚、张桂、马希远、林晋、李贵、郭节之、员怡然、赵海月、朱右、张南窗、刘程、王有恒、傅玉诸人，拙文俱未之及，可

以参看，今不复赘。其书多采集部诗文以撰传，亦多挂漏。如据《东维子集·倪处士墓志铭》撰《倪骧传》，然同集九有《送琴生李希敏序》，不知何以不录。至其书于年次，每有讹误。如武伯英殁于金宣宗兴定末（见元遗山《云岩诗》序），不宜入元，此则须订正者也。又《琴史续》二徐诜下引《鄞县志》言“曾祖宇号雪汀”，并注云“或作雪江”，是“雪江”、“雪汀”乃是一人，足证与杨守斋、毛敏仲交往之徐雪江，即徐宇明矣。

又考元《名儒草堂诗馀》卷下尹公远琴泉有《尉迟杯》词，“题卢石溪响碧琴所”，自注云“溪翁琴皆操浙音”，尹与卢俱宋遗民云。闻近年查阜西氏在宁波天一阁发现《浙音释字琴谱》一书，向未经著录，极堪注意。此有关浙派两事，前文未及，故并记之。

原载台北《清华学报》，1960年新第2卷第1期

杨守斋在词学及音乐上之贡献

一

宋季学者，杨守斋缵最洞晓音律。周密称其"当广乐合奏，一字之误，公必顾之，故国工乐师无不叹服，以为近世知音，无出其右者"。（《浩然斋雅谈》）守斋《宋史》无传，事迹又见《图绘宝鉴》。守斋为杨石养子，其女于咸淳二年为度宗淑妃，生帝昰。历官司农卿，浙东帅，卒赠少师。[1]

张炎《词源》云：

> 近代杨守斋神于琴，故深知音律，有《圈法美成词》，与之游者周草窗（密）、施梅川（岳）、徐雪江[2]、奚秋崖（美），李商隐（彭老）。每一聚首，必分题赋曲。但守斋持律甚严，一字不苟作，遂有《作词五要》。

其《圈法美成词》，今不可见；《作词五要》则附于《词源》之后，赖以流传。唯《词源》一书向与沈义父《乐府指迷》混误为一，明末清初学人每误杨守斋为杨诚斋，即《四库提要》犹不免此失。（《提要》四十词曲类存目

---

① 参见拙作《九龙与宋季史料》，84页，《杨太后家世考》。

② 参见拙作《楚辞与词曲音乐·泽畔吟》条，考证徐雪江事迹。

《乐府指迷》条下云"附以杨万里《作词五要》五则"。是其例。）自阮元为《词源》作提要（《揅经室外集》三），秦恩复重刊撰跋，此误解得以澄清，而守斋之名亦由晦而显。[1]

守斋审律之精，宋元人笔记播为美谈。周密《癸辛杂识后集》云：

> 余向登紫霞翁门（守斋楼曰"紫霞楼"，见《齐东野语》），翁妙于琴律，时有画鱼周大夫者，善歌，每令实谱参订，虽一字之误，翁必随证其非。余尝叩之云："五凡工尺，有何义理，而能暗通默记如此？"翁云："其间义理之妙，有甚于文章。"

即此一事，可见其概。可惜守斋所作词，今可见者，仅有《绝妙好词》所载《八六子》（牡丹）、《一枝春（除夕）》、《被花恼（自度曲）》寥寥三首（亦见《全宋词》二百五十一），未由作校律之资。

二

守斋《作词五要》，即要择腔，要择律，要填词按谱，要随律押韵，要立新意。兹分别疏说如下：

（一）"第一要择腔，腔不韵则勿作，如《塞翁吟》之衰飒，《帝台春》之不顺，《隔浦莲》之寄煞，《斗百花》之无味是也。"

何谓腔？《乐府指迷》云："词腔谓之均，均即韵也。"说者谓词腔所在，即均拍所在。李调元《雨村词话》二："赵长卿《眼儿媚》句：'笑偎人道新词觅个美底腔儿。'腔儿谓调名也。"如是择腔即是选调。江顺诒《词学集成》三《音》条，解释"择腔"云："系指自度曲者，若填前人已传之词，则腔自韵矣。"则以指自度曲而言。以上三说看似出入，究同指一事。其所谓"韵"，应如白石《凄凉犯》序"以哑觱栗角吹之，其韵极美"之"韵"，乃韵味之韵，而非押韵之韵。至于腔应如何择，《辍耕录》云："仙吕宫宜清新绵邈，南吕宫宜感叹伤悲……正宫宜惆怅雄壮，道宫宜飘逸清秀……小石宜旖旎柔媚。"方成培《香研居词麈》云："宋人称秦少游诗可入小石调，讥其旖旎柔媚也。"可见择腔主要是如何选取宫调和声情配合。

---

[1] 参见拙作《宋词书录解题·词源》条。

至守斋所举诸词调：

《塞翁吟》——据《片玉词》注为大石调，即黄钟商，住ㄡ（四）。观美成所作，换头“忡忡”及“嗟憔顇”以下等句，略带衰飒意。

《帝台春》——本唐教坊曲名，《宋史·乐志》琵琶有《帝台春》。《花庵词选》三有李景元（即李甲）《帝台春（春感）》词，其下片有“拚则而今已拚了，忘则怎生便忘得”① 两名句，守斋谓此词腔不顺，未明其故。

《隔浦莲》——见《片玉集》，为大石调。所言“寄煞”者，《碧鸡漫志》云：“林钟商今夷则商也。管色谱以凡字杀，若侧商则借尺字杀。借杀即寄杀也。”此调宋人有借字寄杀者，故守斋以为不美。

《斗百花》——见柳永《乐章集》，为正宫调，住 A（合）。《雨村诗话》云：“晁补之有《斗百花》词。杨诚斋云词须择腔，‘如《斗百花》之无味’，因此后作此腔者寥寥。今按词后段……句法本古乐府，更工于会情，乃知诚斋非深于此道者。”按李氏既误守斋为诚斋，又误解择腔之本意，故为指正。

（二）“第二要择律，律不应月则不美。如十一月调须用正宫，元宵词必用仙吕宫为宜也。”

所谓依月用律，乃政和间大晟府所倡行，时新广八十四调，万俟雅言请制词以实谱，有旨：依月用律，月进一曲，自此新声稍传。（见《碧鸡漫志》）《词源》有《五音宫调配属图》，以八十四调分属十二月。如十一月，律为黄钟，调为正宫、大石、般涉；十二月律为大吕，调为高宫、高大石、高般涉；正月律为太簇，调为中管高宫、中管高大石、中管高般涉。余见该图。② 夏承焘曾取《片玉集》中四时编次各词，与宫调核对，符合者仅有七首，又取

① 《花庵词选》三李景元《帝台春（春感）》。见《词源》十五，即李甲词（刘毓盘辑其词得十四首），李词云：“芳草碧色，萋萋遍南陌。暖絮乱红，也似知人，春愁无力。忆得盈拾翠侣，共携赏，凤城寒食。到今来，海角逢春，天涯为客。愁旋释，还似织，泪暗拭，又偷滴。漫倚遍危栏，尽黄昏也，只是暮云凝碧。拚则而今已拚了，忘则怎生便忘得。又还问鳞鸿，试重寻消息。”

② 《词源》有《五音宫调配属图》以八十四调分属十二月如下：



《玉田集》校其宫调时令，亦十九不合，故断言宋人并不依月用律。又谓宋人不用中管调，因中管较头管短一半，声高一倍，难于吹奏，故宋词不用。美成《片玉集》百余首，无一首用中管调。然玉田《五音宫调配属图》，正月太簇，三月姑洗，五月蕤宾，八月南吕，十月应钟，皆中管调。万俟雅言所作《春草碧》一词，九十八字[①]，词谱称雅言《大声集》，此首注"中管高宫"，即正月太簇宫，今笛用"四"字，雅言此词赋春草，正与月律相应。此当是任大晟府"制撰"职时，应功令之作。是宋人非不用中管，特用之者少耳。（又守斋言元宵词必用仙吕宫，然仙吕宫乃夷则宫之俗名，为七月之律，何得用于元宵？蔡嵩云谓仙吕为南吕之讹，南吕为徵，徵为火，像元宵灯火。张孟劬调仙吕宫即中管仙吕宫，亦为南吕宫，则为八月正律，但宜用于中秋，又何以用之元宵？皆疑莫能明。）

（三）"第三要填词按谱。自古作词能依句者已少，依谱用字者，百无一二。词若歌韵不协，奚取焉？或谓善歌者融化其字则无疵，殊不知详制转、折，用或不当即失律，正、旁、偏、侧，凌犯他宫，非复本调矣。"

宋时乐工唱词，有融字法，或融平为仄，或融仄为平。《梦溪笔谈》论善歌者，当使"声中无字"，或"字中有声"。

（1）所谓"声中无字"者，沈云："字则唇喉齿舌等音不同，当使字字举本皆轻圆，悉融入声中，令转换处无磊块，此谓声中无字，古人谓之'如贯珠'，今谓之'善过度'是也。"

（2）所谓"字中有声"者，沈云："如宫声字而曲合用商声，则能转宫为商歌之，此字中有声也。善歌者谓之内里声。"

至"转"之法——方成培云："转宫为商，人不易解。凡一字虽属一音，然轻重抑扬之间，每一字实含五音，故可移宫换徵。"

若"折"之法，《补笔谈》云："折声唯合字无。折一分折二分至于折七、八分者，皆是举指有浅深，用气有轻重。如笙箫则全在用气，弦声有只抑按，如中吕宫'一'字，仙吕宫'五'字，皆比他调高中格，方应本调。"

---

① 万俟雅言所作《春草碧》一词云："又随芳渚，坐青翠连霁空，愁遍征路。东风里，虽望断西塞，恨迷南浦。天涯地角意不（平）尽，消沈万古。曾是送别（平）长亭下，细绿暗烟雨。何处乱红铺绣茵，有醉眠荡子，拾翠游女。王孙远，柳外共浅照，断云无语。池塘梦生，谢公后，还能继否。独上画楼，春山暝，雁飞去。"

又所谓正、旁、偏、侧调“犯”者，说俱姜白石《凄凉犯》小序引唐人《乐书》。张端义《贵耳集》上云：“自宣政间，周美成、柳耆卿辈出，自制乐章，有曰侧犯、尾犯、花犯、玲珑四犯。……明皇幸蜀之曲，皆曰犯。犯者，侵犯之义。”犯曲已盛于北宋。犯曲如西乐所谓“转调”，使乐调变化，增其美观。犯有规则，据白石云：要住字相同始可犯，如黄钟宫住“合”，大吕宫住“下四”，无射宫住“下凡”，应钟宫住“凡”字，无一相同者；住字不同，则不能相犯。又云：十二宫特可犯商、角、羽。如黄钟宫可犯无射商、夷则角、夹钟羽，四者同住“合”字。又如林钟宫可犯中吕商、夹钟角、无射羽，四者同住“尺”字。余可类推。

守斋此条，皆在说明唱词时转折犯宫等事，均宜留心；即指出对于“融字法”之运用，不能随意为之。

（四）“第四要随律押韵。如越调《水龙吟》，商调《二郎神》，皆合用平入声韵。古词俱押去声，所以转折怪异，成不祥之音。昧律者，反称赏之，是真可解颐而启齿也。”

所谓随律者，段安节《乐府杂录》有《五音二十八调图》，即平声羽七调，上声角七调，去声宫七调，入声商七调，上平声属徵声，商、角同用，宫逐羽音。[①] 方成培云：“观杨诚斋（按应作守斋）择腔用韵之说，忽有所悟。所谓运者，用也，分四声各用一韵，以填七调。如平声韵则用以填中宫、正平等七调，上声则用以填越角、大石角等调。”又云：“（随律）一作‘催律’，当作‘推律’，唯求此调，属某律某音，然后叶某韵填之，方始合律，即段安节《五音二十八调》是也。《水龙吟》越调，即黄钟商；《二郎神》商调，即无射商，即图所云入声运商七调，上平声商、角同用者也。若去声韵，当叶宫声之调，非商声所宜矣。”

（五）“第五要立新意。若用前人诗词意为之，则蹈袭无是奇者，须自作

---

① 附《乐府杂录》之《五音二十八调图》：

平声羽七调　第一运中吕调　第二运正平调　第三运高平调　第四运仙吕调　第五运黄钟调
第六运般涉调　第七运高般涉调

上声角七调　第一运越角调　第二运大石角调　第三运高大石角调　第四运双角调
第五运小石角调（正角调）　第六运歇指调　第七运林钟角调

去声宫七调　第一运正宫调　第二运高宫调　第三运中吕调　第四运道调宫　第五运南吕宫
第六运仙吕宫　第七运黄钟宫

入声商七调　第一运越调　第二运大石调　第三运高大石调　第四运双调　第五运小石调
第六运歇指调　第七运林钟商调

上平声　徵声　商、角同用　宫逐羽音

不经人道语，或翻前人意，便觉出奇。”

此条易明，不必多作申说。《文心雕龙·神思》篇：“意翻空而易奇，言征实而难巧。”亦即此意。

总上论之，守斋所定填词之条例，如“应月择律”，目的仍在重振大晟府之旧规；守斋宪章美成，故所论亦多契合。

三

其次论及守斋在音乐上之成就。主要是对于琴学之贡献，可分四项述之：

（1）宗嵇　袁桷《清容居士集》云：“杨司农谱，首于嵇康《四弄》，韩忠献家有之。”（《示罗道士》）北宋沈氏所集《琴书》，即载嵇中散《四弄》（见《崇文总目》），嵇氏《四弄》者，宋僧居月《琴曲谱录》：“《长青》、《短青》、《登高引》、《望长侧》，此四曲谓之嵇氏《四弄》。”（陈旸《乐书》以为“《长清》、《短清》、《长侧》、《短侧》”。）宋濂谓：“（守斋）每恨嵇康遗意久废，与其客毛敏仲、徐天民力索之。”（《跋郑生琴谱后》）又谓：“士大夫以琴鸣者，恒法宋杨守斋缵。所以法缵者，以其合于晋嵇康氏故也。”（《跋太古遗音》，见《宋学士集》十四）

（2）定律　宋濂云：“古者协管以定正宫，以正宫为声律之元也。今缵以中吕为宫。”是守斋定律，以中吕为宫，即以琴之第三弦为宫，此在琴律上为重要之变革。后世琴家以正调属之中吕，实本是说。张端义《贵耳集》中云：“朱晦翁、王伯照《琴说》，琴大弦散声，中黄钟，二太簇，三中吕，四林钟，五南吕，六黄钟，七太簇。……如是专以钟为宫，不复可遗想矣。今世所传琴曲五调，余尝以音律考之，皆中吕一均也。‘宫’调乃中吕，余调仿此。”按《贵耳集》二集成于理宗淳祐四年，正与守斋同时，可见当时确以中吕为宫。唯入元以后，反对者大有其人，如赵子昂《琴原》一篇（《松雪斋文集》六）即为守斋而发。清代论琴律者甚繁，《律吕正义》力主第三弦为宫；《四库提要》评王坦《琴旨》，历举自来言琴律者之误有五，其一事即在不知第三弦为宫，而以一弦十徽为中吕，此无异申明守斋之说。

（3）订谱　宋濂云：“宋季言琴者，多宗大理少卿杨公缵。缵，淳祐中人，最知琴，一闻琴声，即能别其古今，每恨嵇康遗音久废……历十余年，始得于吴中何仲章家。缵因共定调、意、操，凡四百六十有八。为《紫霞洞谱》一十三卷。”袁桷《琴述》：“往六十年中，钱塘杨司农以雅琴名于时。有

客三衢毛敏仲、严陵徐天民在门下，朝夕损益琴理，删润别为一谱，以其所居曰‘紫霞’名焉。”《紫霞洞谱》今已逸，网罗之富，后世琴谱，无出其右者，可谓集宋以前琴曲之大成。其谱分别五音，有调、意、操三类。后来琴书如《太音大全集》等，其编次体例，皆本于守斋之《紫霞洞谱》。

（4）正声　　绍兴以来，鼓琴者皆习阁谱，媚熟整雅，又有江西谱者，亦流行于时，音尤繁杀。张岩曾谓阁谱非雅声，守斋之重订旧谱，盖承其志，而力去繁声，以还古淡。《齐东野语》十八记其自制琴曲数百解，皆平淡清越，灏然太古之遗音。故守斋之去繁取缓，大有复古之功。

守斋当日被称为“神于琴”，因居外戚之尊，其学盛行。元明以来，颇有置疑者，如戴剡源讥其“造曲但取状声，而不按律”。（《题赵子昂琴原律略后》）宋濂谓以中吕为宫，颇违古法，然其影响极大。元时，吴中所习琴，称为浙谱，琴家无不托浙操以自重，皆由守斋倡导之功。详见拙作《宋季金元琴史考述》，载《清华学报》，兹不赘。

说　　弜

枚乘《七发》云：

龙门之桐，高百尺而无枝。……其根半死半生。……于是背秋涉冬，使琴挚斫斩以为琴，野茧之丝以为弦，孤子之钩以为隐，九寡之珥以为弜，使师堂操畅，伯牙为之歌。

李善注："《列女传》曰：鲁之母师，九子之寡母也。……《仓颉》篇曰：珥，珠在耳也。……字书曰：弜亦的字也，都狄切。的，琴徽也。"（《文选》卷三十四）上所引录《文选》，是依据南宋淳熙间尤袤刻本。（中华书局影印李善单注本）又宋绍兴三十一年建阳崇化书坊刊五臣注本亦作"弜"，注引张铣曰："钩、珥皆宝也。隐、弜皆琴上饰。"（台北"中央"图书馆影印本）。唯日本金泽文库藏宋明州本《六臣注文选》，《七发》正文作弜，而注语却云：善本作"约"字。其后明新安吴勉学本《文选》，及清胡克家本均把弜字作约。《说文》无"的"字而有旳，其字列于日部。桂馥、朱骏声的《说文》著述，都在的字下引用《七发》这一句，但皆作"约"，大概是依据胡克家本。宋本李氏单注及五臣本都作弜。《类篇》十二下弓部："弜，丁历切，射质也。"《集韵》入声十："弜，勺，射质也。"或省通作"的"。"的"本当作旳。《广雅・释言》："埻，的也。"详王念孙《疏证》（卷五上，中华书局本，149页。）弜是射矢之准的，借射质之"的"来比喻琴在音阶表现高下之准的。李

善引用字书，没有说明是何书，但分明指出“的……琴徽也”一义，可见西汉人亦称徽为旳。

吴钊兄曾告诉我，他考察出土的战国曾侯墓的十弦琴，和西汉初马王堆墓中的七弦琴，“这两张琴琴身与琴尾实木交接处，均有一双线勾出的框格，其中战国琴的框格是圆形，西汉琴则是方形。而两琴框格中心线左侧开有一孔，可容左手小指插入其内。值得注意的是西汉琴在靠近禁指（左手小指）的框格内外的琴面上，至今尚留有明显由于左手按法所造成的磨损痕迹，这证明左手指已经常在此处循弦上下滑动，由此可证许慎所谓‘鼓琴循弦谓之徽’，高诱释‘复徽为上下手’，绝非无稽之谈。”“这框格磨痕正相当于琴的七八徽处，可证当时已经使用其中部分徽位，这是已经有徽的事实。”吴先生的观察入微，非常精细而可贵。他认为琴可能先有部分徽位，然后发展为具体的十三徽，是很有见地的！这说明古时弹琴的动作很早已是左右手兼用。我们看枚乘所说的旳，应该是琴面上的准的。

《七发》一文，是假设吴客与楚太子对答而作，枚乘仕吴王濞，与刘安时代相近，是时琴上分明有旳，亦即是徽。照枚乘说，还是可用玉珥来装饰。李善引字书释旳为琴徽，是可以成立的。这样看来，西汉不应该没有徽，而且还是“明徽”，不是“暗徽”，因为它是用玉珥来装饰的。

《文选》卷五十五《广绝交论》，李注引《韩诗外传》云：

> 赵遣使于楚，临去，赵王谓之曰：必如吾言辞。时赵王方鼓琴，使者因跪曰：大王鼓琴未有如今日之悲也。请纪其处，后将法焉。王曰：不可。夫时有燥湿，弦有缓急，徽柱推移，不可纪也。（宋淳熙本）

这里出现徽柱二字，徽是名词。这段话在今本《韩诗外传》卷七，所记是鼓瑟，而不是鼓琴，其事亦见于《说苑·奉使》。《太平御览》卷五六七《瑟类》，及《群书治要》引和今本大抵相同。而“徽柱”一句，则作“柱有推移”，没有“徽”字，我想作为鼓瑟，是较合理的。但李善所引用分明是鼓琴，知唐代传抄有一本是如李善所引的“徽”柱。最有趣的是《韩诗外传》今本作：“王曰调。使者曰：调则可纪其柱。”此即调音转弦之明证。南越文王墓出有琴轸十一枚，及轸匙一件，皆铜制。轸共十一，似施于十一弦之琴。轸匙即转轸工具，显系调音之用。可见韩婴所言之确。

关于《淮南子》书中所见的“徽”字，有需要再加以申证。《主术训》篇

言："夫荣启期一弹，而孔子三日乐，感于和；邹忌一徽，而威王终夕悲，感于忧。"一弹与一徽相对为文。自然，一徽的徽，是用作动词，故高诱注训："徽，急弹也。"叶德辉校云："唐本《玉篇》引作'邹忌徽而威王终夕悲'，高诱本'一徽'下无琴字。"按罗振玉所集《玉篇》卷二十七糸部内有徽字，注文甚冗长，文中正没有"一"字。内云：

> 徽，虚归反。……《楚辞》：破伯牙之号钟，扶人筝而张徽。王逸曰：徽，张弦也。《淮南》：邹忌徽而威王终夕悲。许叔重曰：鼓琴脩弦谓之徽。（中华印《玉篇》残卷，159页）

这里引《楚辞》句，原出刘向《九叹·愍命》。洪兴祖补注实作："挟人筝而弹纬。王注：纬，张弦也。"洪氏补注又云："《文选》注引挟秦筝而弹徽。人筝一作介筝。"是宋时本《九叹》确有"弹徽"之文。（今淳熙本《文选》潘岳《笙赋》秦筝下，注引《楚辞》扶秦筝而弹徽。又吴质《答东阿王书》"秦筝发徽"句下，李注引《楚辞》曰"扶秦筝而弹徽"，计有两处。）与《玉篇》之作"张徽"，都是借"徽"为"纬"。上举《韩诗外传》的"徽柱"、《九叹》的"张徽"、"弹徽"诸异文，原作实是指瑟与筝的弹奏动作，古时抄本，把它与弹琴混在一起，故每每借用徽字为之。

又许叔重（慎）所著《淮南子注》，今已失传。他的"鼓琴循弦谓之徽"一语，《文选》李善注引用过许多次，列举如下：

> （1）陆机《文赋》"犹弦么而徽急，故虽和而不悲"下。（《文选》卷十七）
>
> （2）应璩《与满公琰书》"牙旷高徽"下。（卷四十二）
>
> （3）刘孝标《广绝交论》"客所谓抚弦徽音，未达燥湿变响"下。（卷五十五）
>
> （4）陆机《吊魏武帝文》"徽清弦而独奏"下。（卷六十）

各处都作"循弦"，《玉篇》作"脩弦"，必是形误。《主术训》的"邹忌一徽"，确是动词。清代训诂家取同音假借之例读徽为挥。陶方琦云："义与挥同，《琴赋》'伯牙挥手'是也。"（《淮南评注异同诂》）朱骏声亦谓："徽又为挥……徽、挥双声。"然汉人之读法则异是。高诱两度说道："徽读维车之

缒”。按《广雅·释器》："缒车谓之历鹿。"《淮南子·主术训》高注原作“徽读纷麻缞车之缞”，在《修务训》“参弦”、“复徽”下则云“徽读缒车之缒”。李哲之据此加以校订，他认为纷麻不甚适，纷当作绩，缞车当作缒车。（《淮南义训疏补》）刘家立从其说，改“徽读绩麻缒车之缒”（《淮南集证》）。我们知高诱不止一次读徽为缒。徽，《玉篇》虚归反，缒，稣对切。（《广韵》在去声十八队，与碎之为苏内切同音。）东汉时恐不读晓母之音。《广韵》八徽“挥，许归切”，同音字十三，晖、徽皆在其中，这是宋以来的读音，所以音位的徽，后来亦写作“晖”。《修务训》“参弹”、“复徽”二句，有人认为汉代无徽，故把它解作参弹是连奏三声，复徽是连奏两声，似乎有点勉强。我们的看法："参弹"指右手弹弦与前句搏琴相应，谓参错地弹，无次数之可言；复徽指左手动作，与前句抚弦呼应。所以高诱原注："参弹，抚弦也；复徽，上下手也。"其说仍是可取的。

我们知西汉初年已有作为“准的”而可用玉珥来装饰的明徽存在，而且弹琴、鼓瑟，有时可以按调音的上下而推移徽柱，来记其数。（依韩婴说）南越文王时代乐府官署之十一弦琴，其軫及转动琴軫之具，均已出土。是时弹琴者对于徽位及调弦的重视，可想而知。

徽可名礿，事实是音阶的标志，徽之命名亦是取徽识为义。朱骏声从徽训绳索加以引申，联想到徽指軫索，有人竟把“急徽”说成把軫绒旋紧，我想是不可以的！

讨论古制的问题，和古书的研读，二者是分不开的，字义解说的分歧，本子先后写法的出入、淆乱，牵涉到校勘、训诂许多方面，我认为应该虚心一点，稍存阙疑态度，不要太快去下断语，遽尔说某时代是没有的，这样很轻易陷入默证之嫌。古物仍有继续出土的可能，还是保留的好。现在总结上述文献和出土琴具的形迹看来，我们似乎不宜肯定西汉真的没有琴徽呢！

1988 年 3 月 20 日

再谈《七发》“弜”字

枚乘《七发》：“孤子之钩以为隐，九寡之珥以为弜。”李善注引字书曰：“弜亦的字也，都狄切。的，琴徽也。”近人有力证李善“琴徽也”一说为误，且强调“弜”只有琴饰一义。殊不尽然。

冯君洁轩在《复三论琴徽》文中且进一步说道：

> 弜，并不具有目的、标准之类含义。……饶君把弜（的）训为“准的”，并无训诂学根据，仅出于想像，是错误的。……准与准的之间，都只存在组词材料、历史渊源上的关系，词义本身是各不相同的。饶君为把“的”与（音）准硬拉上关系，任意添字训释，以“准的”为两者搭桥，无意中已偷换了概念……

冯君用现代人的知识，说“准的”一词出自我的杜撰，真是空穴来风，强词夺理。

“弜”和“的”原是同一个字。“的”字向来认为出于俗写，故许慎《说文解字》中没有从白的“的”，只有日部的“旳”。作为箭靶的“的”，却很早出现于《诗经·小雅·宾之初筵》，云：

> 大侯既抗，弓矢斯张。……发彼有的，以祈尔爵。

《毛传》云："的，质也。"（参陈奂《诗毛氏传疏》）以质训的，后来字书，合称之曰"质的"。我曾引用《类篇》、《集韵》都说："㪃，射质也。"用质字来训的，正承袭此说。

一个词儿的孳生，有它的长远的历史，研究起来，非常复杂，我何能任意添字！请看下面列出的一个表：

单字	旳（的）、㪃（亦省作勺）
同义异字	质、埻、臬、埶、准、正、鹄
同义复词	质的、埻的、鹄的、仪的、准的、准臬

原"准的"一词，准字本亦作埻。张揖《广雅》："埻，的也。"《通俗文》："射堋曰埻，埻中木曰旳。"《说文》土部："埻，射臬也，读若准。"埻读若准，埻亦训的，"准的"之准，源由埻而生。不是只知现代习用的"标准"一义而可以大谈训诂学的！"准的"即"埻的"之异写。冯君说准与的二字联言出自我的臆想，当然是十分错误。复词的构成，往往由于同义字的组合。《韩非子·外储说上》云：

> 设五寸之的，引十步之远，非羿、逢蒙不能必全者，有常仪的也。

《抱朴子》外篇《清鉴》云：

> 夫亡射之箭，皆破秋毫，然"准的"恒不得为工。

又同书《逸民》：

> 以射立之仪，又望求之于"准的"者也。

仪指箭靶，与"的"合称，谓之"仪的"，"准的"取义亦相同。"准的"一词，葛洪屡屡言之。又有称为"准臬"的，见《汉书·晁错传》颜师古注，这是"准"加"臬"。上举仪的、准的、准臬诸复词，都与射有关，绝非"硬拉关系"，都有它的来历。

"的"既训"质"，故合称曰质的，《荀子·劝学》云：

是故“质的”张而弓矢至焉。

《淮南子·原道训》论先后之旨云：

先者难为知而后者易为攻也。……先者则后者之弓矢“质的”也。高诱注：“质的，射者之‘准埶’也。”

又称之为“准埶”。按《小尔雅》：

射，张皮谓之侯，侯中谓之鹄，鹄中谓之正，正中谓之槷，槷方六寸也，槷则质也。

“准埶”之埶，应即槷，字又作臬，与质同义。《诗·大雅·行苇》郑笺云：“蓺，质也。”则槷亦写作蓺，为假借字。其实槷即是臬，《说文》木部：

臬，射“埻的”也。

我所说的“准的”，即是许慎训臬的“埻的”。他在埻字训云：“埻，射臬也，读若准。”埻与臬二字互训。所有准、质、埻，古皆同音，互相训注，义得相通。故知“准的”之为“埻的”，无不与“的”字相关，作为复词，安得谓任意“添字训释”，“无训诂学根据”！

由上看来，的、质、埻、臬、槷等都是异名同实，均指箭靶。《一切经音义》释的字云：

旳谓灼然明见，今射堋中珠子是也。

唐时射堋的珠子，清代称之曰羊眼，的字后起的“目的”一义，亦由此产生。

弴字，宋以来字书都训为射质。而敦煌写本若王仁煦本弴字附于“的”，无琴饰一句。《切韵》诸本三十点中，只有五代写本之P·五五三一号出现“犳，琴饰”三字而已。犳字，周祖谟校正为“弴”，冯君认为号旁是弓写误。既是弴字，何以宋人司马光、丁度等都不采用此说？意者训弴为琴上饰，出于《文选》五臣注之张铣。五臣注在宋代学人心目中地位不高，自唐李匡义

《资暇集》、丘光庭《兼明书》力斥五臣之后，苏轼、姚宽、王楙辈无不贬五臣尊李善。故弜为琴饰之说，不见采于人，这只是我的一点揣测。

此外，冯君强调王逸《九叹》“破伯牙之号钟，挟秦筝而张徽”二句注“徽，张弦也”一说，和元刊本《玉篇》徽为“瑟张弦也”的重要性，说我死抱唐人之说而置汉人注释于不顾。仔细看来《九叹·愍命》这二句，还有《楚辞》异本上的种种问题，今本《楚辞补注》张徽二字作“弹纬”，王逸注：“纬，张弦也，以急张其弦而弹之也。”余读《文选》张景阳《七命》“音朗号钟”，句下李善注引《楚辞》曰：“操伯牙之号钟，挟秦筝而弹徵。”（南宋尤刻本）“徵”字十分清楚。但以原文用韵勘之，上一句“赴围”与“弹纬”相协，则“徵”自是字误，虽宋本亦不可靠。洪兴祖引《文选》注引“挟秦筝而弹徽”，正是此句。按《玉篇》正文徽下云：“琴张弦也”。新刊胡吉宣《玉篇集释》5373页云：

> 本书此引张弦当为弹弦，涉正文张徽而写误。

究竟是应作“弹”抑是“张”，而“纬”与“徽”仍有不同异文出于假借，尚待论定，不是冯君所说那样简单。又此二句当连读，号钟分明是琴名，不能指瑟，显而易见。

训瑟上有带为徽，乃冯君一人之私见，牵涉过多，不欲深论。元刊《玉篇》之作“瑟张弦也”，瑟是否为“琴”字之讹，胡吉宣君殚毕生精力治《玉篇》，未讨论及此，仍录作“琴张弦也”，无取于元刊。余非《玉篇》专家，于此问题，不愿参加意见。

冯君前引《九叹·优若》说“饶君谓出《愍命》，误”，但在《复三论琴徽》文竟承认饶君“正确无误”。校勘古书，本子复杂，不易轻下断语，说什么是误，有些还须存疑。冯君必欲指李善是误，我则深不以为然。冯君说：“徽，源于徽，取标志义，因为它是琴上一些重要泛音位置的标志，所以叫做徽，可见徽本身无‘准的’义。”我在上文已申明“准的”与“弜”的关系。再细考之，弜（的）亦与识或志同义，马瑞辰在《毛诗传笺通释》之《宾之初筵》句下有详细考证。他说：

> 的又名识，《书·盘庚》“若射之有志”，志，古文识。射义引《诗》“发彼有的”，郑注：的，谓所射之“识”也。盖谓其的然如有所表识也。

识，后世作帜。

可见的可为徽志之志，李善所以训“旳，亦的字也”，又言“的，琴徽也”，正是他认为“的”相当于琴上音律的标志，完全没有矛盾和错误。读前人文字，不达一间，每每会引起误解。治学在求真，不在求胜。我很愿意和年轻人讨论问题，但望大家心平气和，勿作轻蔑语气。尤其对于古人，还是要尊重的。

汉代有无琴徽，我在《三论》举出扬雄、傅毅二事，前者因孙机在他的《汉代物质文化资料图说》加以采用，故又重述之，以申孙氏之说。傅毅的残文，文字解释者见解不同，自可有不同的看法。

晋六朝以来，有汉高祖初入咸阳见到的宝物，令人惊异，关于音乐的记录，梁武帝长史殷芸所著的《小说》言：

> 高祖初入咸阳宫，周行府库，金玉珍宝，不可称言，尤其惊异者，有青玉九枝镫……复铸铜人十二枚，坐皆高三尺，列于筵上，琴瑟笙竽，各有所执。……筵下有二铜管，上口高数尺，其一管空，一管有绳大如指，一人吹管，一人纫绳，则琴瑟笙竽等皆作。有琴长六尺，安十三弦，二十六徽，用七宝饰之，铭曰璠玙之乐。（唐兰辑本，据《说郛》二十五《绀珠集》二、《类说》四十九引，文见《周叔弢六十生日纪念论文集》）

又段成式《酉阳杂俎·乐》亦云：

> 咸阳宫中有铸铜人十二枚……有琴长六尺，安十三弦，二十六徽，皆七宝饰之，铭曰玙璠之乐。（方南生点校本刊二四六号）

这一事亦见《西京杂记》，六朝、唐人都深信不疑，故不断见于记载。如是汉初有用七宝饰之琴徽，在枚乘之前，诸家言之凿凿。今人不轻信前贤之说。兹复为举出，以待他日出土文物的证实。

本文事实是四论琴徽，为避免重复令人生厌，不为标出。讨论所及，以文献学、训诂学为多，已大大超出音乐学的范围，学术上的交叉关系，无可如何。浪费了读者许多时间，附此深深表示歉意。

1998年3月于香港

敦煌《悉昙章》与琴曲《悉昙章》

琴曲《悉昙章》与《普庵咒》是一而非二，为同曲而异名，同曲而复分途发展，为音乐史家之常识，不待赘论。近时此两曲均成为音乐系研究生硕士论文题目，港台两地皆有论著。由于指导者注重音乐结构的分析，而忽略了《悉昙章》在普庵禅师（公元1115～1169年）出生以前，汉土流传情况及其与文学、音乐结合的经过，和1592年（即万历二十年）最早的琴谱《三教同声》出现之前后，《释谈真言》如何由普庵祖师流通的事实，没有取得明确的论据，论文中引证了许多无正面关系的材料[①]，不免搔不着痒处，兹就谫陋所知，略作补充。

《悉昙章》梵言训成就（siddham）之章，义净在《南海寄归内法传》有详细记述，为天竺学习梵语的初级教材。[②] 悉昙指梵文的字母，有它的特殊形体，即所谓悉昙字。悉昙入华的年代，近时由于拙作《中印文化关系史论集语文篇——悉昙学绪论》的研究结果，修正了过去许多年以来认为起于晚唐的误说。其实在刘宋之初，《悉昙章》已流行了。[③]

湖南洞庭湖的君山南麓龙口东侧的崖壁，阴刻两个悉昙字体的“唵”和

---

① 香港中文大学有杨春薇《〈普庵咒〉研究》，发表于《中国音乐学》2000年第4期，台湾有范李彬《〈普庵咒〉音乐研究》论文（未出版）。

② 参见王邦维：《校注》，189页。

③ 《季羡林佛教学术论文集》370页言“悉昙传入中国的时间，饶宗颐有详细考证”。

"吽"二文，为密宗常用咒语的吉祥字。[①] 据调查这一石刻的年代为公元5世纪，早于龙门石窟的梵文石刻。（见附图）可证悉昙入华之早，并补充拙作之所不及。

日本僧人安然在所著的《悉昙藏》中，屡次引用宋谢灵运的说话。谈及梵书和佉楼书，谢氏是就慧睿居乌衣巷时向他学习梵语的。[②] 印度历史上使用的字体有笈多（gupta）字、悉昙（siddham）字、兰札（ranjana）字，以及普遍使用的天城体（dianagari），《悉昙章》中的字体与天城体稍异，亦是另一种字体。

由悉昙字发展为"悉昙文学"，用"悉昙章"一词作为颂赞的篇名，称曰某悉昙章而作联章体的文学作品，保存于敦煌文献者有多种，实际有两大类，拙作《梵学集》讨论至繁，举例如下：

一、《禅门悉昙章》

法京伯希和目三〇九九实为一小册，标题曰"禅门悉谈章并序"，《大正藏》早已收录。P·三〇八二题作"诸杂真言"，即是此章，亦称作"真言"。英、法收藏是件，计英有S·四五八五号，法京有四件，除上述之外，又有二二〇四、二二一二两号，在唐时传抄非常普遍。英京之件，书写《悉昙章》八首，题记有开元二十八载及天宝四载、五载，写于黄纸上面，当是玄宗天宝年间所书写者。

P·三〇九九号册子前有序，略称：

> 诸佛子等合掌至心听。我今欲说《大乘楞伽悉谈章》。"悉谈章"者，昔大乘在楞伽山，因得菩提达摩和尚。宋家元年，从南天竺来至东都，跋陀三藏法师奉咨翻译，其经总有五卷，合成一部。……又嵩山会善（寺）沙门定惠翻出"悉谈章"，广开禅门，不妨慧学，不著文字。（下略）

序中提到刘宋时（求那）跋陀罗和尚，跋陀实于元嘉十二年（公元435年）由狮子国至广州而莅宋；又涉及唐时会善寺僧定惠，可见当时悉昙学之

① 参见拙作《梵学集》中《吽字说》。

② 参见拙作《文化之旅》中《谢客与驴唇书》。

盛行。隋释彦琮深懂梵文，欲于“悉昙声例，寻其雅论”，即其一例。敦煌本《通韵》说：

又复《悉昙章》，初二字与一切音声作本，复能生声，亦能收他一切音声。六道殊胜，语言悉摄在中。

已具体道出《悉昙章》收摄一切声音的神圣功能。

二、《俗流悉昙章》

见北京鸟字六十四号，有序云：

夫《悉昙章》者，三生六道，殊胜语言。唐国中岳沙门定惠翻注，并合秦音，鸠摩罗什《通韵》鲁流卢楼为首。

此翻注《悉昙章》的定惠，在敦煌S·五八〇九号有残文题曰《大兴善寺禅师沙门定惠赞》(隋彦琮即驻锡于此)，与中岳沙门的定惠，可能是一人。[①]大兴善寺在西安，向来是梵学的重镇。

从敦煌新出记录，可知《悉昙章》在南宋以前的多种效用。普庵禅师加以利用，订定《释谈真言》，亦是以梵书文字作为新的陀罗尼咒语，作为佛法的总持，是顺理成章轻而易举的事情。

普庵禅师是江西宜春人，绍兴四年，从寿隆贤和尚出家十三年，入湘，访沩山牧庵忠禅师，后住慈化寺。福建客属地区及台湾民间都有奉祀普庵祖师的寺庙。普庵禅师何由获得梵文知识，情况不明。但在明代盛传有“普庵祖师流通”的《释谈真言》，却系铁的事实。[②]

我曾印行赵寒山宧光的《悉昙经传》[③]，在该书第83至86页即是用梵文的兰札字体印出的用悉昙字母作成的真言。在开端第一行旁边细字记着“释谈真言”、“普庵祖师流通”十个字。这证明普庵只是“流通”咒语的人，而

---

① 参见拙作《梵学集》，205页，《〈禅门悉昙章〉作者杂辨》。

② 普庵著有《语录》三卷，见《卍字续藏》一二六册。王徽士等编：《普庵禅师全集》，台北，大乘精舍印经会。

③ 台北新文丰出版公司印行。

不是撰作咒语的人。在前面，赵宧光有《刻梵书〈释谈真言〉小引》。文云：

《释谈真言》，世诵华文，未究厥始。学地知识，误以世法揣摹，谓普庵此方祖师，何事作彼土梵咒，妄解意义，不能无碍。……凡夫因缉《说文长笺》。博采音声字母，类同《悉昙经传》，即藏教未收者，亦或取之。……将广心目，遂得大梵品目。《释谈真言》即世俗所称《普庵咒》者是也。庵系唐人，习诵唐语。唐、梵不无亥豕，特从西目，邀请燕山沙门仁公，校阅补订，随命娇儿摹大梵字，刻附总持，与华严字母相为流通，二经皆出总持，作法小异。总持为万国文字之先，文字为十二经文之母，能诵总持，如诵全藏，功德海量，可想见矣。……曼殊说《字母》，普庵宣《释谈》，无有二法，德不及庵而以边国耳目闻见，辄欲裁损伽棱仙音；音声之教几乎复晦，孰任其咎？是以表而出之。……明万历辛亥 吴郡寒山迦罗越赵宧光凡夫氏述。

他说出普庵宣《释谈》（即悉昙字母）与文殊《问字母品》价值相等，都是以“音声为教”。此书“字母总持”部分，录出大梵书正体及变体。而普庵的《释谈真言》则由真定仁淖公用梵文的兰札字体把俗间流传的《普庵真言》重新整理写出，关于兰札字体可参照《同文韵统》卷一的《天竺字母谱》。这一字体元代以后颇盛行，藏族地区至今犹通用不替。淖公事迹亦见刘献廷的《广阳杂记》及拙著《悉昙经传》前言。

从赵宧光此《小引》看来，他说普庵系唐人，指他是中国人，但曾习诵唐语，是明言普庵并非懂得梵言，又称“世俗所称《普庵咒》”，似乎他已知道佛门中流行的《普庵咒》。佛寺的法事“日诵”中的《普庵咒》，早载于云栖大师袾宏于万历二十八年（公元 1600 年）所编的《诸经日诵》中，后来收入《禅门日诵》，为一般僧侣所诵习。

赵宧光序作于万历辛亥，即万历三十九年（公元 1611 年），在袾宏《诸经日诵》之后。《日诵》题称《普庵大德禅师〈释谈章神咒〉》，与赵书题作《释谈真言》大异。赵书称“普庵流通”，最近事实。

至于琴曲的《释谈章》，在明初朱权的《神奇秘谱》未之见，最早出于张德新的《三教同声》。张书编成于万历二十年（公元 1592 年），有铁耕道者郑邦福序文，称：“张宾桐精琴理……见其《释谈章谱》按而习之，如梵宫闻众僧咒，心异之。”是先有《释谈章》一谱，未言为张所自作。另陈大斌编《太

音希声》琴谱内，有《释谭章》商调，解题云：

> 太希曰：此曲乃李水南所作。始无此律，继缘崇德希周吕选君好佛老，令水南按律构音，未传于世。不佞受之久矣。自万历戊寅灾梨，以广其传。

此条极可注意，戊寅是万历六年（公元1578年），德清李水南把普庵《释谈真言》按律构音，谱成琴曲，在万历六年已经付刻问世，事实在张德新之前。兹将万历间与琴曲《释谈章》有关的重要事件，依年次列出如下：

万历六年戊寅（公元1578年）	李水南　谱《释谭章》琴曲行世，可惜未见传本。
万历二十年壬辰（公元1592年）	张德新　按习《释谈章》谱。
万历二十八年庚子（公元1600年）	袾宏编印　诸经日诵，内有《普庵咒》。
万历三十七年己酉（公元1609年）	杨抡编　《伯牙心法》，收入《释谈章》。
万历三十九年辛亥（公元1611年）	赵宧光刻仁渟整理的《释谈真言》。

水南为浙江德清人，与杨抡均属浙派琴家。我们不妨这样说，把《释谈章》谱入琴曲，是出于浙派琴家的创始。

赵书的《释谈真言》开端"曩谟（即南无）迦迦迦（ka ka ka）"迄于最末的"娑诃（svaha）终"，没有像《三教同声》等琴谱首段为"佛头"请诸佛降临，最后有"南无普庵祖师菩萨"及"南无百万火首金刚王菩萨"诸名号。如果该谱是出自普庵本人，必无自称为南无菩萨之理。"娑诃"之后，《三教》各琴谱后都殿以"佛尾"，"增人无数天龙八部，百万火首金刚，昨日方隅，今日佛地，普庵到此，百无禁忌"等句。《禅门日诵》中的《普庵神咒》，亦有佛头、佛尾诸句，与琴谱一样。可见不是普庵《释谈真言》的原貌。

由上列四项书本年代先后，可推知琴谱制作在前，袾宏随而采人《日诵》中。赵宧光所收的《释谈真言》完全没有提到琴谱之事，应该较近普庵推行流通《真言》的原来情景，没有加盐加醋。较早的琴谱又有杨抡的《伯牙心

法》，为万历三十七年（公元 1679 年）刊本，在该书解题说道：

按斯曲即普庵禅师之咒语，后人以律调拟之也。盖缘梵有二合、三合、四合之音，亦有其字，华书唯琴谱有之，故《七音韵鉴》出自西域，应琴七弦，斯之所由出也。

梵音应琴之说，或有点附会，而是曲原来出自咒语，正是事实。赵氏之书，是其明证。后来琴谱采录《释谈章》和《普庵咒》，出于不同宗派，曲调演变至繁，范君论文已详及之[1]，故从略。

《〈释谈真言〉引》之一（此为梵文之兰札体）

① 参见范李彬论文表二一六《〈普庵咒〉古琴曲一览表》，共列 31 种。



《〈释谈真言〉引》之二（此为梵文之兰札体）

《〈释谈真言〉引》之三（此为梵文之兰札体）

《〈释谈真言〉引》之四（此为梵文之兰札体）

从《经呗导师集》第一种《帝释（天）乐人般遮琴歌呗》联想到的若干问题

梁代僧祐的《出三藏记》集是现存第一部释教经籍的目录。在卷十二《杂录》之中有二十一种关于佛教音乐的作品，合为《经呗导师集》一类。所谓导师者，指从事唱导的僧众。就中第一种即是《帝释（天）乐人般遮琴歌呗》。注云："出《中本起》。"

考僧祐书卷二：

《中本起经》二卷。右一部凡二卷，汉献帝建安中，康孟详译出。

康译是书，今在《大正藏》本缘部，题曰：后汉昙果共康孟详译。（《大正》册四，列一九六号）此书于《化迦叶品》第三，谈到帝释天的故事，大意说道：迦叶原来修治火祠，即崇拜火神的；由于受到佛的教诲，见到佛大显神变，起初迦叶及其五百弟子，人事三火，凡千五百火，后来看见佛说火当燃，应声而燃；说火当灭，应声即灭，遂皈依于佛。书中叙述四天王下降，听佛说法。明日释帝天亦往听法。后夜，大梵天又下来听法。大梵天的光明倍于帝释，迦叶起初见火，疑佛事火，及佛告迦叶才知大梵天昨来听佛说法。（《大正》册五，151 页）这一故事是揭示佛与婆罗门的斗争，两为佛所降伏。帝释天原是因陀罗，雅利安人所崇奉的百威之神；大梵天是婆罗门最高的神，

帝释天和他有父子的关系，但大梵天的光明又在他之上。他们都成为佛的护法大神。这一歌呗，是把《中本起经》关于帝释天的故事采其内容用以宣扬佛教的，所以冠以“帝释”二字。

向来认为在华梵呗的起源和曹植有密切关系。僧祐所录有《陈思王感鱼山梵声制呗记第八》。道宣《大唐内典录》卷二：

> 《瑞应本起经》二卷。注：吴黄武年第二出。

一云《太子瑞应本起》，与康孟详出者小异。

陈郡谢锵、吴郡张铣等笔受，魏东阿王植评定。见《始兴录》及《出三藏记》。(《大正》册五五，226 页）智昇的《开元释教录》二，有相同的记载，但误张铣作“张洗”，误“东阿王植”作“魏河东王桓”，日人校语第一二云：“桓＝植。”(《大正》册五五，488 页）据是，曹植对《本起》源评定之事，见于《始兴录》，可惜其书失传。

僧祐又录吴支谦制《连句梵呗记》第十，康僧会传《泥洹呗记》第十一，证之《开元释教录》等书，俱言“支谦依《无量寿》、《中本起经》制赞菩萨，连句梵呗三契”；又说“康僧会传《泥洹呗声》，清靡哀亮，一代模式”。可见吴时梵呗流行之盛。

吴支谦所译的《撰集百缘经》卷第二为《报应受供养品》。其中有“第（一五）《帝释天供养佛缘》，（一六）《佛现帝释形化婆罗门缘》，（一七）《乾闼婆作乐赞佛缘》，（二〇）《帝释变迦蔺陷竹林缘》”。(《大正》册四，210～213 页）这些都是有关帝释天供养佛的故事。支谦所译述的亦是《本起经》的事情，而更加详细。《百缘经》有梵本，也有法文译本，1891 年巴黎印行。其《乾闼婆缘》说：

> 佛知王意，寻自变身，化作乾闼婆王，将天乐神般遮尸弃，其数七千，各各执琉璃之琴弹……便自取一弦之琴而弹鼓之，能会出七种音声，声有二十一解。……尔时，如来复取般遮尸弃琉璃之琴，弹鼓一弦，能令出于数千万种，其声婉妙，清激可爱。

又《竹林缘》云：

……诸比丘舍尸夫人将诸采女，各各执扇扇佛，般遮尸弃，乾闼婆作天伎乐以娱乐佛。

这里屡屡提到般遮尸弃一名。法雪《翻译名义集》二《诸佛别名罽那尸弃》、《尸弃》二条，尸弃亦名式弃，或翻火，或训宝髻。按梵语，尸弃义即髻。此般遮尸弃，亦称遮尸弃罗汉。（参看木村泰贤等《梵文佛传文学研究》，54页。）梵言译义可说就是五顶、五髻（《法华文句》二：尸弃者，此翻为顶髻），般遮尸弃是天乐之神，其数可有七千之多，则天伎乐中每一成员都是遮尸弃，他和乾闼婆常在一起，乾闼婆为八部众之一，他们能够弹出七种音声，声有二十一解。（《大正》四，211页）这句话出现不止一次，支谦所译此经已提到七声。解，梵语的意思是伸长，由两个以七声为起音而构成的音群，系音阶的一种发音法，很像中国的“调”。印度七声 sa、ri、ga、ma、ha、dha、ni 和中国七声的羽、变宫、宫、商、角、变徵、徵有点近似。诚如支谦此译，印度七声，东汉末一定通过僧徒传入我国。（参看林谦三《隋唐燕乐调研究》）支谦所造的连句梵呗共有三契，有人认为应该包括般遮琴歌呗（汤用彤《佛教史》，133～134页），亦有可能。所谓《乐人般遮琴歌呗》，以支谦的《撰集百缘经》证之，即指天乐之神般遮尸弃和乾闼婆所弹一弦琴所演奏的以七声为主的千万种妙音，这是乾闼婆为佛陀赞乐的最早记录。从此，凡壁画及图绘所有描写乾闼婆的天伎奏乐故事无不以此一故事为基础，是非常重要的。如果支谦的“梵呗之契”包括此琴歌呗在内的话，这一歌呗虽然没有写明作者和年代，但僧祐把它列于经呗集之首，而且注明出自《中本起经》，其采取康孟详所译，甚为显然，则必为东汉末人所制，亦可推想而知了。

当时印度七声已传入，这部《般遮琴歌呗》以“般遮”取名，般遮即梵语 panca，其义为五，于七声中般遮亦译作般瞻、般涉。《隋书·音乐志》郑译所述苏氏婆的龟兹七调，“六曰般瞻，华言五声，即羽声也”。在陈旸《乐书》卷一五九的记载：“羽调，胡名般涉调，婆罗门曰梵天声也。”北周天和间，以五音配合梵土诸神，陈旸所记有如下表：

宫	阿修罗
商	帝释天
角	大辩天
徵	那罗延天
羽	大梵天

羽声即梵五声的般瞻，梵语 pancama 义是第五，因为原是第五声，郑译所述则作“六曰般瞻”，似因传入龟兹后，七声排列顺序稍有改易，故作第六。然支谦所译天乐神称曰般遮尸弃，则以羽声即第五声的“般遮”作为七音的代表。其中的道理，我推想是因为般遮是羽音，它所配的大神是大梵天。观《中本起经》记载的故事，大梵天所现的光比帝释天还加倍。帝释天属商声，故以大梵天的羽声为主，这位天乐之神亦遂取般遮来命名了。

《出三藏记》所著录的经呗集共二十一种，对于探讨梵呗的来历是极重要的资料，日本高楠顺次郎与法国戴密微合著的《法宝义林》第一册 97 页梵呗 (Bomba) 条，已有精密详细的讨论。我认为这二十一种经呗每一种都值得做个案去研究，本文只是揭示一个例子。由支谦的译文，我们知道东汉末已有人把《中本起经》中佛与帝释天的故事制作为梵呗，采取般遮尸弃的资料，其书题名称“般遮”，自然可说是佛名般弃的简称；但其特别揭示“般遮”一名，则不能谓与七声中的第五声“羽声”之般遮毫无关系。由于羽声的般遮，代表着大梵天，大梵天地位至隆，所以，般遮自然受到重视，而被列为主声。

密宗的赞咏法是分不同的声，按不同时刻来作传诵，像唐金刚智的仪轨是：

晨朝——以沥腊

午时——以中音

昏时——以破音（伯希和疑是角调的沙识）

中夜——以第五音韵，即般涉

吴南薰解释道：晨朝用徵声，中午用商声，中夜用羽声。（说见《律学会通》）只是在不同时间，换调来唱咏。支谦所制的梵呗有三契，东晋时，周顗遇害后，高座（帛尸梨蜜多罗）省其遗孤，对坐作胡呗三契，梵响凌云，次诵咒数千言。他擅持咒术，又译出《孔雀明王诸神咒》（《高僧传》）。胡呗的用途在吊唁死者时亦可赞咏。高座长于音声转唱，他的弟子觅历著有《高声梵呗记》，注云：呗出《须赖经》。当日制作梵呗，往往是采取某佛经的故事，编成偈赞。东汉昙果和康孟详译出《中本起经》，被人取作呗的故事，支谦自己亦译《瑞应本起经》自编成梵呗三契，高座则取《须赖经》以制呗。这些都是重要的关于经呗的著作。而《般遮琴歌呗》则为始作俑者。

附带说一个问题，有人认为苏祇婆七调的音阶体系，泛行于新疆、中亚

地带，那些七声的名称都是直接依据龟兹语，并不等于梵语，如般瞻即用龟兹语 pancam 读音，近维吾尔语的 panj，所以肯定龟兹音乐有它自己特有的规律，但对于第五音的“般瞻”，则不免仍说是确有外来影响。我们只看波斯语的“四”字音为 cahaz，而梵语为 catwz，波斯语五为 panj，梵语作 panca，事实是出同一语源，属于 Indo-aryan language 系统，新疆龟兹回语是出自波斯语，与梵语亦复合流，故“五”字仍操 panj 或 panca 类似的读音。我们如果试检读 R. L. Turner 所编的字典中七六五五，七六六九两字，便可看到“五”字读音与语尾变化和分布于不同地区的语言情况，那就不必沾沾以为必限以龟兹语为本位了。

1989 年 2 月 28 日

附记

1956 年 12 月，武昌大东门外莲溪寺东北丘山岭上，中字形砖室墓出土一件鎏金铜饰片镂刻佛像一尊，此为现时所知最早的佛教遗物。同墓所出的有永安五年（公元 262 年）铅地券，知此佛像年代当为永安五年以前。自黄武三年天竺沙门维只来武昌，有译经之举。支谦、康僧会相继抵吴，佛教大昌。此一艺术品，是为重要物证。

此文原载广东中华民族文化促进会主办《东方文化》（季刊）创刊号，1993，10 页。

余一向主张“变文”在文学与艺术上的发展，有下列二途：

（1）形文：沿此推进，注重变相，是绘画的成就。

（2）声文：乐府辞中有所谓“变”，佛曲在唱诵时的转读方法，即唱腔的形成。竟陵王延请僧人作特殊的训练，此与声调的辨别分析是二回事。前者是音乐学，后者是语音学，不容混淆。

僧祐《出三藏记》保存许多资料，他在书中特辟《经呗导师集》一类，著录齐梁以来他所见到的作品。本文之作，重点指变文中的声文一项，应加以重视。

姜伯勤先生见到此文，立即写出《变文的南方源头与敦煌的唱导法匠》一长文。他说我指出所谓“导师”者，指从事唱导的僧众，文章启发我们从佛经文体学和唱导制度的源流，来进一步深入敦煌变文的研究。

该文已收入所著《敦煌艺术宗教与礼乐文明》书中，可以参看。

《魏氏乐谱》管窥

《魏氏乐谱》，为魏皓编。皓字子明，号君山。四世祖元琰，以崇祯间流寓日本长崎，任职通事。元琰精音律，皓传其业，居京都十余年，以声乐名公卿间，从游至百余人。所著《乐谱》外，又有《魏氏乐器图》。事详《诸家人物志》。是谱中土无闻，在扶桑传抄之本极多。余旅京都时，中田勇次郎教授出以相示，客舍倥偬，未遑细究。春间曾就影本寻绎，既循其律表，悟得尖音之号，以通读白石《旁谱》，撰为《新诠》。曾就商于武进赵叔雍先生，先生颇不以鄙说为谬，复从余假读《魏谱》，撰为《读记》，微言奥旨，诸多抉发，大有功于乐苑。魏氏有灵，当惊知己于千古矣。唯其中遗文賸义，犹有待于申证。长夏无俚，复为推论，得若干事。但识在瓶管，言不尽意，虽复耽思旁讯，何由窥其矩矱？盖所能言者，仅具于此，以俟知音之厘正云尔。

朱明已盛行南曲，唱词之法，日就式微，今于是谱可略窥其概。南曲不用乙凡。（见方成培《香研居词麈》卷四，谓“此皆有倍律浊声，其音最低；南曲正律外，多为半律清声，自不著此两字”。）而此有之，自与南曲异其腔韵。非如许宝善、谢元淮辈，纯以昆腔唱宋词也。考明初宁献王臞仙纂有《唐乐笛字谱》。（王名权，太祖第十七子，有丹丘先生、臞仙、涵虚子等号。世传其《太和正音谱》，洪武三十一年著。又有《神奇秘谱》三卷，《琴阮启蒙谱》一卷，《千顷堂书目》著录，唯无是书。此见毛西河《皇言定声录》卷七引。）书中录宫调曲、商调曲等，极似《魏谱》所著工尺。兹录如次：

宫调曲一首　《叹疆场》（《乐苑》曰：“《叹疆场》，宫调曲也。”）

闻（上尺）道（工六工尺上）行（工四）入（六工四）至（工四六工尺）。

妆（工六）梳（工尺）对（六四）镜（四工工尺）台（四上尺上四六）。

泪（四尺上四）痕（六工六四）犹（上尺尺）未（尺工尺上四）灭（工四四六工尺尺）。

笑（工六工）脸（六工六四）自（四尺上上四）然（尺工六工工工）开（尺）。

商调曲半首　《大酺乐》（《乐苑》曰：“《大酺乐》，商调曲也。”）

泪（上六）滴（尺上）珠（四六工）难（工六四）尽（上尺上四）。

容（尺工六工）残（尺工六）玉（工四六）易（四仕四六四）销（六四六工）。

《定声录》又载唐《桂花曲》笛字如下：

遥知天上桂花孤（谱字亡）。

试（工尺）问（上扌六工工尺上扌尺四六工）嫦（上扌四上尺四四四六）娥（上扌六四工工）肯（尺扌上四）要（上上上四扌四上四六四工工工尺）无（上扌尺工工工尺扌）。

月中亦有闲田地。

何不中央种两株（谱字亡）。

毛书云：“正宫调。”又云：“按谱字傍扌是拍字。”扌即记拍处。

宁王之书，作于明初。毛氏序谓：“先臣言：幼时听先司马臣唱《桂华曲》笛字谱，云王新建籍宁府时，得之所俘老乐工者，其二、三、四句谱字尚存，但无首一句耳。”其云所俘老乐工，当是旧宁府乐人。因知此种一字多律之制，明初已流行。又考《白香山集·听都子歌》，即为听《桂花曲》而作，其诗有云：“都子新歌有性灵，一声格转已堪听。”盖笛调之新声变律，中唐以后，实已盛行。《唐会要》卷三十四：“太和九年，文宗以教坊副使云朝霞，善吹笛，新声变律，深惬上旨。”又云：“咸通中，伶官李可及善音律，

尤能转喉为新声，音辞曲折，听者忘倦，京师屠酤少年效之，谓之拍弹。”所云“格转”、“拍弹”，皆转喉为新声，必不止一字一音，倘非益以和声，自必增其律字，然后得声音曲折之妙。故一字多律，殆即所谓变律，如宁王说，乃为唐乐笛字所有之谱；果此真为唐人唱绝句之法，则其一字可由二律衍至六七律，以至于十数律（如《桂花曲》“要”下谱字)。《魏谱·清平调》，一字有多至九律、十律者，是否唐曲之遗，虽不可悉，要为绝句之繁声，较之于词，尤为倍蓰，则昭然可信；旗亭之盛，不难想象而知。抑神宗时杨杰所称：“今歌者或咏一言而滥及数律；或章句已阕，而乐音未终。”是北宋讴唱者一字数律固极普遍，而云“乐音未终”，当指和声而言。沈存中谓“和声，管弦中缠声即其遗法”是也。又谓：“唐人乃以词填入曲中，不复用和声，此格虽云自王涯始，然正（贞）元元和之间，为之者已多。”盖曲先有声而后以词填之，所以变虚腔为实字，则词之律字，自不至于过繁。今观白石自度诸曲，大率一字一律，间附掣、折、拽、尖音诸号。再考扶桑古谱，若《罗（兰）陵王破》咸角篥谱，《武德乐》横笛谱亦并一字一律，唯于重音及“由”、“乜”时，稍示增省，如姜词之“折”、“尖”者然。由是言之，一字一律为律之正，一字衍为数律则律之变。就乐府、绝句与词三者而论，乐府多益泛声；绝句则一字每衍为数律；词则以词填声，以一字一律为正格，一字多律为变格，此三者之大较也。唯一字之非限于一律，自唐迄宋，已成乐家惯例。南曲之一字繁音，殆远源于此。今由宁王《唐乐笛字谱》观之，《魏氏乐谱》，正多相合，是《魏氏乐谱》不得谓纯为明法，其中容有唐宋之遗声。此正大有助于我人之深长思，而为勾稽唐宋古乐之资也。

今以《阳关三叠》论之，宋胡仔《苕溪渔隐丛话》言：

> 东坡云：旧传《阳关三叠》，然今世歌者，每句再叠而已，若通一首言之，是四叠，皆非是。或每句三唱，以应三叠之说，则丛然无复节奏。余在密州，有文勋长官，以事至密，自云得古本《阳关》，其声婉转，凄断不类，乃知唐本《三叠》盖如此。及在黄州，偶读乐天《对酒诗》云：“相逢且莫推时醉，听唱《阳关》第四声。”注云：“第四声，谓劝君更尽一杯酒。”以此验之，若一句再叠，则此句为第五声，今为第四声，则一句不叠审矣。（亦见《东坡志林》）

元李治《敬斋古今黈》谓：在广宁时，学唱此曲于老乐工某乙，其法起

二句及末一句，于第四字下以“剌里离赖”为和声，唯第三句不和。后读白乐天诗自注及《东坡志林》，始悟其非；知叠者不指和声，乃重其全句而歌之。因另定唱法。其第一声云：“渭城朝雨浥轻尘”，依某乙中和而不叠；第二声云：“客舍青青柳色新”，直举不和；第三声云：“客舍青青柳色新”，依某乙中和之；第四声云：“劝君更尽一杯酒”，直举不和；第五声云：“劝君更尽一杯酒”，依某乙中和之；第六声云：“西出阳关无故人”；及第七声云：“西出阳关无故人”，皆依某乙中和之，止为七句，然后声谐意圆。所谓三叠，与白乐天之注合。（见卷七）

据《志林》引白香山诗注：《阳关三叠》者，其第一句不叠，仅叠唱三句，故曰“三叠”。今观《魏谱》首句不叠，正是唐人旧法。至于叠法，上二书所记，宋元以来，已多违异。有（一）每句再叠，（二）每句三唱，（三）前二句末一句于第四字下用四个音为和声，数种之殊。《魏谱》固于第四、第七字下，增笙字为和声，唯不限于第四字下为四音，又第一句亦增和声，复与元人所传略同而异。沈括谓：“古乐府皆有声有词，《阳关》、《捣练》亦声词相从。”则宋时《阳关》一曲，原有和声，自无疑义。《志林》所称之古本《阳关》，已不可复睹，今《魏书》独存是谱，虽未必唐本之遗，要为近古之唱法，诚音乐史上之球璧矣。王圻《续文献通考》论歌曲，谓王维《渭城》绝句亦有散声，谓之《阳关三叠》，解说颇模糊。若清李玄玉等《北词广正谱》所刊《阳关三叠》，于本辞之下，递有增句，如第二句“客舍青”衍而为三句，此种改作之《阳关三叠》，宋时已有之。杨偍《古今词话》载有《古阳关》，增叠为十数句，（《花草粹编》十一引，又见赵万里辑本《宋金元人词》第五册）李冶已讥其辞粗鄙重复不足采。又称有叠作八句者，今不可见。古琴曲亦有《阳关三叠》，明杨表正《重修真传琴谱》谓此曲或句句三叠，而今为词，只用第三句三叠，分全曲为三段。其标题为“渭城朝雨”一叠，“邮亭折柳”一叠，“石桥分手”三叠。至现时琴家通行奏弹之《阳关三叠》，如张鹤《琴学入门》所谱者，则就王维全诗复唱三遍，共三大段。每段用原诗，其下复增加词句，有叠三字如第一段之“历苦辛”、“历苦辛”，第二段之“谁相因”、“谁相因”，以撮声表其紧张之情调。凡此皆后来踵事增华，自非原词之旧，可不深论。晚清黄晓瑞《希韶阁琴谱》论《阳关三叠》，更谓：“唐人惜别，每唱此什，其法先唱七言，次除上二字，唱五言，又除上四字，唱三言，一步急一步，故曰三叠。”不知何所据而云然。以校《魏氏乐谱》，迥不相类。此曲对于古乐关系甚巨，故不殚琐缕，附为考辨如此。

谱中有储光羲《太玄观》诗，五言六句，每句末有余音加注笙字，赵氏以为道曲是也。按《道藏》所载《步虚》、《空洞》等词，一字每益以送声，以曲折缭绕升降之线条记音。玉京《步虚》之唱，渊源殊远。《虚吟》见《道藏》三三三册《玉音法事》（唐释法琳《辩正论》已引其词，《步》谓《步虚》，为葛玄授之弟子郑思远）。《唐书·礼乐志》："道士司马承祯制《玄真道曲》，贺知章制《紫清上圣道曲》。"均玄宗命造，此《太玄观》诗为有关仙道之辞，以道曲谱之，自不容置疑者。

唯《魏谱》所收，下及明人之词，计有三阕：一为顾潜之《洞仙歌》，起结为"五"字；一为陈继儒之《风中柳》，住"上"字；一为高濂之《杏花天》，起结为"上"字。虽出明人之手，而起结同一律字，此固异于曲也。

顾氏《洞仙歌》为其自寿之词。《洞仙歌》为体最繁，大抵有：八十二字、八十三字、八十四字、八十五字、八十六字、八十七字、八十八字、百余字诸体，其最常用者，为东坡之八十三字体。顾氏此词，即用东坡体。《洞仙歌》见《教坊记》，宋人所造新声，人歇指调（林钟商），住"工"字，又入夷则商，住"下凡"字，而此住太清"五"字，已非宋调。陈氏《风中柳》则用六十四字体。高氏《杏花天》一体，第七句作五字，词律所无。白石《杏花天影》比《杏花天》多"待去"、"日暮"两短句（仿旧词制新调故命曰"影"）。为中吕调，住"六"字，高氏《杏花天》以"上"字住。宫调不同，是则明人因旧调而另造新声也。

今持顾氏《杏花天》旁注律字，与白石《杏花天影》比较，姜词一字一律而益折、掣诸号，除二短句外，每句之末，不论当韵与否，咸有住号之刂。《魏谱》此调，无折、掣诸号，而一字有二律、三律，或一律有二字以上带若干虚声之字，凡虚声则以"丿"号记之。《魏谱》中其他五代宋词各调，工尺记注，大都类此。其记谱之式，与白石截然异趣。考《乐府指迷》云："古曲谱多有异同，至一腔有两三字多少者，或句法长短不等者，盖被教师改换，亦有嘌唱一家多添了字。"今《魏谱》此调，一律同腔中之词有至四字者，如"粉墙头面"，旁注尺丿丿，可见叠记丿号，实为驱驾虚声。此种唱法，宋人已开其端，不始于明，殆所谓嘌唱之腔，特不古雅，故沈伯时以为不可学；而《魏谱》偏多此类，是当为乐坊教师改变旧谱取便讴歌之所为。其旧谱一字一律之腔，音难悦耳，遂归淘汰。明人所作词亦施以此腔，故宋词歌法至明乃有失传之叹。而南曲之盛，与唱词之变格，其间相关之处，正有耐于寻味也。

《魏谱》加丿号者，大致施于有词无律及律字引长之处，其为表虚声之号甚明。《魏谱》所列古乐府，若南朝之《寿阳乐》、《估客乐》，此丿号用之尤多。《江南弄》起句七字仅“尺”、“上”二律，而每律之下凡三丿号。李白之《关山月》，亦有一律之下二字之间重记丿号至于三数次者，均足验其为虚声。沈括云：“古乐府音有声有词，连属书之，如贺贺贺何何何之类，皆和声也。”朱子《语类》亦谓：“古乐府只是诗中间却添许多泛声。”和声泛声，均为缠声之法。《魏谱》所记古乐府律字，自是明人唱法，未必符合于往辙；而丿号之多，当亦古乐府泛声之遗意。至白石《旁谱》于工尺之侧，间注丿者，明为拽号，玉田所谓“声拖字拽”是矣。（如解丿为拍号，则如《蝶恋花》全首，丿仅四见；《估客乐》则几于每律之下，悉注丿号，全诗仅二十字，用丿号凡十五见，其不均匀如是，足见丿之非拍。）

《魏谱》记律字工尺外，以丿号为习见。他唯《阳关曲》于每句第四、第七字下记有||号。||为掣，姜白石词之《鬲溪梅令》、《醉吟商小品》、《杏花天影》、《玉梅令》均见之，且以||为住号。《魏谱》记注唯丿与||两号而已。曾见日本古抄《竹舞眼集》，其中冯延巳《蝶恋花》旁谱，工尺与《魏谱》悉同，只《眼集》于工尺之下，添记朱墨点。（参拙作《白石〈旁谱〉新诠》）可知《魏谱》记谱有详略二种，盖一为乐工所用，一为歌唱者之用，不妨并行。

明人喜取古辞易以今调，并为之谱。王骥德（伯良）《曲律》四云：“今之词曲，即古之乐府也。吾有桐柏生，尝取古乐府中所刊百余题，尽易以今调，为各谱一曲。其辞亦雅丽可喜，大是佳事，勤之（按即吕天成字）已为刻行。”又云：“宋词见《草堂诗馀》者，往往妙绝，而歌法不传，殊有遗恨。予客燕日，亦尝即其词，为各谱今调，凡百余曲，刻见《方诸馆乐府》。”伯良方诸馆所刻乐府原本今未见。卢前辑刊二卷（民国三十年商务印本），仅可尝其一脔。其云以今调谱《草堂》各词，据卢本所采，如《春怀》之《南吕梁州序》谱李玉《贺新郎》，《惜别》之《仙吕入双调错奴娇》谱秦观《满庭芳》，即所谓翻谱，实将原词改作为曲，文字颇有增益；则与《魏氏乐谱》之悉依原词谱入工尺者不同。

《魏谱》最末一调，为宋杨无咎《齐天乐》，起住为“上”字，前有工尺谱四行，有律无词。赵氏谓犹乱弹中过门之法。考《齐天乐》宋时教坊所奏，入正宫调，即黄钟宫，美成之“绿芜凋尽台城路”，注云正宫，杀声当用“合”字。无咎去清真不远，当沿其成规，而此用“上”字，自非宋调之旧。唯《齐天乐》曲破有入“中吕宫”（即道宫）者，杀声正用“上”字，则此盖

参以曲破，故前多一遍。亦见嘌唱之腔，驱驾虚声，纵弄宫调（见《都城纪胜语》），元明以降，已不可纪极矣。

《魏谱》各词，其宫调与律吕，未遑一一与宋词勘校，大体违异者多，当为宋末以来，教师改换之腔，疑出于宅院。就虚声特多一层而论，冯旭《词舆》序云："有律无词，名曰歌楼格。"则此书者，倘亦歌楼格之遗乎？

附录一　《魏谱》所录歌曲作者考

《魏谱》共收五十调，计：《诗经·关雎》一调，乐府古辞十一调，唐乐府诗二十调，唐五代宋明人词十八阕。其撰人与采摭来源，均付阙如。兹旁搜载籍，一一之为钩稽注出，用便考览。

《关雎》　《诗经》。

《天马》　郊庙歌辞。汉《郊祀歌》十九中之第十。
见《乐府诗集》一。

《秋风辞》　汉武帝作。
见《乐府诗集》八四《杂歌谣辞》。

《长歌行》　古辞。
见《乐府诗集》三十《相和歌辞·平调曲》。又见《全汉诗》四。

《白头吟》　古辞。
见《乐府诗集》四一《相和歌辞·楚调曲》。又见《全汉诗》四。

《桃叶歌》　晋王献之作。
见《乐府诗集》四五《清商曲辞·吴声曲》。又见《全晋诗》八。

《江陵乐》　清商曲辞。
见《乐府诗集》四九《清商曲辞·西曲歌下》。又见《全晋诗》八。

《寿阳乐》　宋南平穆王作。
见《乐府诗集》四九《清商曲辞·西曲歌下》。又见《全宋诗》五。

《江南弄》 梁武帝作。

见《乐府诗集》五十《清商曲辞》。又见《全梁诗》一。

《估客乐》 陈后主作。

见《乐府诗集》四八《清商曲辞·西曲歌中》。又见《全陈诗》一。

《燉煌乐》 北魏温子昇作。

见《乐府诗集》七八《杂曲歌辞》。又见《全北魏诗》。

《昭夏》 北周庾信作周《大祫歌》。

见《乐府诗集》九《郊庙歌辞》。又见《全北周诗》一。

以上古乐府。

《甘露殿》 李峤作。

见《全唐诗》三《李峤二》。原题《甘露殿侍宴应制》。

《龙池篇》 沈佺期作。

见《乐府诗集》七《唐享龙池乐章》，凡十章之第三章。又见《全唐诗》一《乐章三》。

《行经华阴》 崔颢作。

见《全唐诗》五。

《阳关曲》 王维作。

见《乐府诗集》八十《近代曲辞》，题作《渭城曲》。又见《全唐诗》二《乐府十二》。

本集题作《送元二使安西》。

《陇头吟》 王维作。

见《乐府诗集》二一《横吹曲辞》。又见《全唐诗》一《乐府二》。

《大同殿》 见《全唐诗》五《王维四》，题作《大同殿柱产玉芝，龙池上有庆云神光照殿，百官共睹，圣恩便赐燕乐，敢书即事》七律一首。

《太玄观》 储光羲作。

见《全唐诗》五《储光羲一》。原题作《题太玄观》。

《沐浴子》 李白作。

见《乐府诗集》七四《杂曲歌辞》。又见《全唐诗》二《乐府十》。

《关山月》 李白作。

见《乐府诗集》二三《横吹曲辞》。又见《全唐诗》六《李白三》。

《清平调》 李白作。

见《乐府诗集》八十《近代曲辞》。又见《全唐诗》二《乐府十一》。

《醉起言志》 李白作。

见《全唐诗》六《李白二二》，题作《春日醉起言志》。

《月下独酌》 李白作。

见《全唐诗》六《李白二二》(四章之首章)。

《凤凰台》 李白作。

见《全唐诗》六《李白十九》，题作《金陵凤凰台置酒》。

《玉台观》 杜甫作。

见《全唐诗》八《杜甫十三》。

《平蕃曲》 刘长卿作三首之末章。

见《乐府诗集》九一《新乐府辞》。又见《全唐诗》五《刘长卿三》。

《宫中乐》 卢纶作。

《乐府诗集》八二《近代曲辞》，《天地长久词》五首之第四首。与《魏谱》有异文。

《全唐诗》二《乐府十二》则与《乐府诗集》同。

《全唐诗》十《卢纶三》，题作《天长久词》，亦共五首。注云："三首附《宫中乐》二首，一作《天长词》，一作《天长地久词》。"其文句与《魏谱》全同。审文义，前三首五言句，乃《宫中乐》；第四、五首七言句，应是《天长久词》。

《圣寿》 杨巨源作。

见《全唐诗》十二，原题作《春日奉献圣寿无疆词》，十首，此第六首。

《游子吟》 孟郊作。

见《乐府诗集》六七《杂曲歌辞》。又见《全唐诗》二《乐

府九》。

《杨白花》 柳宗元作。

见《乐府诗集》七三《杂曲歌辞》。又见《全唐诗》二《乐府十》。

《思归乐》 张祜作。

见《乐府诗集》八〇《近代曲辞》。又见《全唐诗》二《乐府十一》。

以上唐乐府诗。

《清平乐》 李白作。

见《唐宋绝妙词选》一。又见《全唐诗》三二《词二》。

《小重山》 韦庄作。

见《花间集》三。又见《唐宋诸贤绝妙词选》一。又见《全唐诗》三二《词四》。

《采桑子》 和凝作。

见《花间集》六。又见《唐宋诸贤绝妙词选》一。

《蝶恋花》 冯延巳作。

见四印斋本《阳春集》。

以上唐五代人词。

《玉蝴蝶》 柳永作。

见《唐宋诸贤绝妙词选》五。又见《全宋词》三三。

《万年欢》 胡浩然作。

至正本《草堂诗馀》后集上（《类编》本三）。又见《全宋词》一一三。《魏谱》误“欢”为“观”。

《齐天乐》 杨无咎作。

见至正本《草堂诗馀》后集上《端午类》，不注撰人。又见《全宋词》一一七。

《喜迁莺》 康与之作。

见至正本《草堂诗馀》后集下《庆寿类》，题作《丞相生

日》。又见《全宋词》一一六。

《瑞鹤仙》 康与之作。

见至正本《草堂诗馀》前集上，题作《上元应制》。

《大圣乐》 见至正本《草堂诗馀》前集下，不注撰人；《类编》本以为康作。

《全宋词》一一六康与之下，入附录。

《青玉案》 姚述尧作。

见《全宋词》一四五。

《贺圣朝》 马子严作。

见《中兴以来绝妙词选》六，题作《春游》。又见《全宋词》一六二。

《千秋岁》 辛弃疾作。

见至正本《草堂诗馀》后集下《庆寿类》，题作《寿史致道》。又见《全宋词》一六九，题作《金陵寿史帅致道，时有版筑役》。

《水龙吟》 辛弃疾作。

见至正本《草堂诗馀》后集下，题作《寿韩南涧》。又见《全宋词》一六七，题作《甲辰岁寿韩南涧尚书》。

《庆春泽》 刘镇作。

见至正本《草堂诗馀》后集上《元宵类》。又见《全宋词》一九六题作《丙子元夕》。

以上宋人词。

《洞仙歌》 顾潜作。

见《草堂诗馀》新集三，原题作《生日避客西庄》。又见《明词综》二。

《风中柳》 陈继儒作。

见《历代诗馀》四三。

《杏花天》 高濂作。

见《历代诗馀》二三。

以上明人词。

附录二 《魏谱》律字校记

《魏谱》首列明律与和律对照表，并附工尺俗字，今持与《白石歌曲》及《词源》中《古今谱字》，及他书勘校，有数事可得而言者。

（一）《魏谱》以厶为合，与《姜谱》及《词源》同。

（二）《魏谱》又以厶为四，与《姜谱》各书异，疑传抄之误。

（三）《魏谱》“一”作⊙，与《事林广记》同。

（四）《魏谱》径以么记勾音，盖勾为“上”之清。（高半音）

（五）《魏谱》律表中有误抄者。

（1）以“上”当姑洗，然下文リ（凡）属应钟；下行篴箓谱姑洗为尖一，以是互证，知当日抄者误移过一行，应以“上”属中吕；如是则“勾”属蕤宾，“尺”属林钟，“⑦”属夷则，“フ”属南吕，与《白石古今谱法》无不合矣。

（2）谱中两见尖工，其一当是尖尺之误。

（六）《魏谱》尖一以下概作㓙，与《词源》异。所可知者，以フ为尖音通号，说具《白石〈旁谱〉新诠》。

补记

《魏氏乐谱》在日本极为通行。世所传抄之本子，不一而足。近于贺光中君处，得见一袖珍小册，亦起《江陵乐》而终“立我烝民”（下云调寄《豆叶黄》，按即《忆王孙》）。为寸折式抄本，面书十八调，背十四调，仅得三十二调，视中田本少二十一调，为不完全之本；而备记宫调及鼓法遍数等，但首无律字表。

其著宫调名者，如双角调为《江陵乐》；双调为《昭夏乐》、《龙池篇》、《甘露殿》；道宫为《小重山》、《杨白花》、《风中柳》、《陇头吟》；正平调为《玉蝴蝶》、《喜迁莺》、《凤凰台》；黄钟羽为《千秋岁》、《清平乐》等；越调为《万年欢》、《醉起言志》；小石调为《贺圣朝》；仙吕调为《月下独

酌》。

其注明鼓法及遍数者如《凤凰台》、《青玉案》云“乱鼓”。《太玄观》云：“小鼓，片拨，一拍子，二遍。”《桃叶歌》云：“乱摘，小鼓，离连，三遍或五遍。”《杏花天》云：“乱鼓，前后三遍。二反◑，（朱）加之；三反⊖，（朱）加之。”《水龙吟》云：“前一遍，后二遍，调音三遍，初以小鼓节之，二遍加大鼓。”（其前有虚套。）

《月下独酌》工尺或以朱书。注云：“以朱书者，云锣。二遍。”《龙池篇》行间有密朱点。

其朱书◑ ⊖两种记号之外，又有●（朱）号。

复有⧗号，朱墨二种兼用。

此谱详记鼓法等，当为乐工私用之手册。合中田本观之，可明乐谱记注有详略之分，此即其一显证。

丙申七月写成初稿，十二月追记

《西安鼓乐全书》序

传世西安僧、道、俗三派鼓乐谱，据云已发现者可得百册，乐曲以千计；宋世《乐府混成集》不可复睹，斯诚唐宋以来关中遗留乐章之渊薮。呜呼，何其盛也！

余于去冬以石根先生之邀，踯躅于终南山麓周至、鄠县间，即鼓乐盛行之地，为之流连久之。石根以所著《鼓乐志提纲》及《鼓乐俗字谱的研究与解读》见贻，复来书嘱序其端。循览之余，觉其大有裨益于词乐，有不可不备述者。世咸知唐大曲之入破、散序可征于鼓乐，而宋人之唱赚，亦即鼓乐之“赞”或“湛”。敦煌琵琶谱之重头、尾、丁，详记反复终止之号，均可于鼓乐谱见之。若乎谱字之“勺”，石根已详证，其即“勾”字形讹，而谱式上之“以‘上’代‘勾’”，复以匀孔笛制之定音作用解说之。深入腠理，发人之所未发。全书胜义纷披，不能遍举。

余独留意于哼哈吟唱之术，本腔与彩腔竞胜，其添“为”、“乁”之虚辞，诚如《古今乐录》所言：“辞者，若羊吾夷、阿那何之类。”此种声曲折，远源可追溯于汉氏。求之张玉田《讴曲旨要》所云“声拖字拽疾为胜”、“折拽悠悠带汉音”，庶几近之。至其揭櫫“字稀拍稠”之唱腔，又玉田称“字少声多难过去，助以余音始绕梁”者也。玉田称其父枢晓畅音律，有《寄闲集》旁缀音谱行世。意其旁谱当即《词源》之工尺谱，亦即西安鼓乐之俗字谱。玉田为张功甫（镃）之曾孙，循王张俊之后，故自署其祖籍西秦，仇远呼之曰秦川公子，是其所谓“汉音”应指汉中。张氏以贵胄，南渡而后，其家犹

保存秦地讴歌之故习（见《浩然斋雅谈》）。放翁得于功甫南湖园中听其小姬歌自制曲。功甫尝与白石同赋《齐天乐》以授歌者（见白石《齐天乐小序》），惜乎其自度曲，今无复存。然白石《旁谱》谱字与玉田所述者正同出一辙，张氏以旧家乔木，习于汉音，其于顿住亢坠、低唱高腔，绵历数代，故《词源》论讴歌绝句，与西安鼓乐谱歌讽之方，其相涉之蛛丝马迹，正有待通方之士探其消息，以求其会通焉。

西安鼓乐谱为音乐史料之瑰宝，人所共知，不待余之覙缕。石根以数十年之心力，专志于斯，老而弥笃。既谬许为知音，用敢贡其颛蒙，以备扬扢之用。词乐久亡，赖石根此书，抉发精蕴，略窥其秘奥，有功于声家者至伟，他日是编印行，譬诸事林添一《广记》，价值可相伯仲。记玉田题曲册《虞美人》句云："黄金谁解教歌舞，留得当时谱。"今读石根解读诸谱，低回吟诵，断情残意，不禁自生，仿佛如闻迎祥观之景云钟声，弥使余依黯于"怀旧之蓄念"而不能自已也。

1989 年 1 月　饶宗颐谨序于香岛

减字木兰花

——题明万历刊《荔枝记》

吴头楚尾。咫尺泉潮通一苇。也似《金钗》，连柳和腔唱自佳。

传来院本。风月棚前工说诨。镜里风流。分得人间一段愁。

注：《荔枝记》第十七出唱“连柳浪、柳浪连”，即《刘文龙》戏文之“哩连罗、连哩连”。

饶宗颐题

Chensan and Wuniang is quoted in the *Mantianchun*, an anthology of Southern Fujian plays and songs printed at Haicheng in 1604.

The reasons why these plays have not been locally preserved are neglected and the unrelenting hostility of the officials. Already in 1535 Dai Jing, the provincial commissioner for Guangdong with the concurrent appointment of assistant censor-in-chief, wrote: "I have been informed that it is the custom in Chaozhou to perform plays in the local tongue, stirring up immoral thoughts among men and women. Hence in one night several women elope. Rich families, without any sense of shame, go so far as to keep boy actors, which gives rise to other kinds of evil. This custom is really vulgar and truly harmful to public morals. Although it has repeatedly been prohibited, the officials, obstructed by powerful local elements, have been unable to carry their policy in-

to effect……"

P. van der Loon

1999. 9

后记

《荔枝记》戏文，流行于泉、潮两地。以明代书林新安堂余氏刻本，分藏于牛津及扶桑者最著名于世，为嘉靖丙寅（四十五年，即公元1566年）本。台友吴守礼先生毕生专研此戏文，考其版本源流及韵字、校勘，用力至深，其书久已流布。

此万历本，为奥地利维也纳国家图书馆（前身宫廷图书馆）所藏，龙彼得教授于1964年所发现。书分四卷，共四十七出，都八十九页。卷前题书"林南阳堂叶文桥绣梓，潮州东月李氏编集"，卷末有牌记双行："万历辛巳岁冬月朱氏与畊堂梓行。"与畊堂主人即朱仁斋。万历辛巳即九年（公元1581年），去嘉靖本仅十五年耳。末行云"新刻全像增补乡谈《荔枝记》大全卷之四终"，全帙完具。经李氏编集，易名曰《荔枝记》，不妨称为潮本。

此书来历及其价值，具详龙教授英文序言。以前广东出版《明本潮州戏文五种》，曾收采此书，惜字迹多不清晰。年前龙君以亲影精摄本远馈，久置案头。顷蒙高本钊先生厚意重印，以飨士林，良朋嘉惠，谨书其颠末，永志不忘。1999年7月饶宗颐。



陰子孫榮華富貴謝天（外）小弟听我分付我奉朝廷勑賜廣南接治家後田地付你管理詩書須用心先人當來侍奉前夫歡喜都是前世隨夫赴任在此休害氣（白）三叔人說他三位好兄弟兄今任廣南祭又習詩礼（合前末上白）心忙来路遠喜得到泉州只処正是陳老爺門樓我不免入来去（童白）作是也么承差白我是廣南道差来迎接老爺赴任煩勞通禀（童白）告禀大爺得知廣南道差官伺接不敢入見（外白）夫人請方便放伊入来（童白）通禀了入去（差白）廣南差吏帶文書迎接老爺叩頭（外白）文書接上起去伺候不要夫館驛裡打撈替我整頓夫馬明日就便起程（差白）呵聽得（外白）



日安排一盃淡酒不免請出兄嫂出來餞行多少是
好家童值処【童白】听見大人叫連忙到庁前三舍有
也分付【生白】你去請恁大老爹同大看上出來【丑白】
曉得大老爹夫人三舍清酒【外上慢唱】簪纓祖代有
名声富貴榮華天註定【夫】【慢唱】隨夫赴任上行程收拾
行李都齊整【白】相公万福【外白】夫人到來【生白】兄嫂
拜揖【外白】小弟到來【生白】兄嫂請坐【夫白】叔上請坐
【生白】告禀兄嫂得知明旦吉日良時正是我兄嫂赴
任之日伯卿无以为礼安排一盃淡酒專請兄嫂出
來送路【外白】何用感勞【夫白】三叔請起生白家童斟
酒來【唱】伯卿禀起兄今只去亦着三年家後事志穩
心莫疑母今老年紀須當任身邊【合】【前腔】家祖宗福



新刻增補全像鄉談荔枝記卷之乙

書林 南陽堂 葉文橋 繡梓

潮州 東月 李氏 編集

(末)(上引)百年光景急如箭，移風花雪月莫蹉跎，集成一曲風流戲，李[illegible]泉潮第一科。陳伯卿送兄赴任順往潮州，登樓因黃五娘擲落荔枝，假意賣身揣磨當花，致病相思。正是夜緣天註定，遇兄任滿結夫妻。(並下)

(云)第一齣

(生)(唱)(粉蝶兒)府第子兒，論富貴詩書無比，貪風月逢花酒，未曾中意，官不願做，心內專要得桃遊戲。(白)念伯卿歷代簪纓名宦，賴天保庇，即日哥哥上報近居廣南都運使，叔上現任涯州太守，昨日正是我兄赴任之

《明本潮州戏文论文集》序

《刘希必金钗记》于1975年冬在西山溪工地掘得，为宣德时物，比成化本《白兔记》年代更早，国中出土戏文，列于首位，引起学人之重视，给予高度评价。二十多年来，诸家讨论，涉及剧种、结构、演唱、俗字、版本、拍眼等问题。由于是崭新的材料，论文创见甚多，现在结合其他关于《琵琶记》、《荔镜记》五种戏文深入探讨的有关论文，共四十二篇，汇成一书，对吾国戏剧史有莫大的贡献，大家有目共睹，不必我来饶舌。我想补充两件事，提出来以供研究。

从剧本渊源而论，诸家均同意《金钗记》是宋元旧篇《刘文龙菱花镜》在潮州改编成演出本，其源出于温州南戏。到底温州和潮州在南宋时代是否有密切交往，可考知者有一些温州人来潮做官，像淳熙间任通判的蒋韶，便是温州人。弘治《温州志·人物》载："韶字子善，永嘉人，终潮州倅。"西湖山淳熙丁未刻石题名有永嘉蒋子□，即是此人（参《潮汕金石文征》，126页）。南宋潮、温之间，海上运输往来频繁。《宋会要》在食货漕运（第一四三册《辑稿》，5581页）有详细记录："建炎四年十月内蒙差就潮州装发三纲，每纲各一万硕，经涉大海，于今年正月内到福州交卸了足。窃见成忠郎潘和等亦于潮州装发纲运，前来温州交卸，各有抛失，亦已依前项圣旨，各与转官乞行推赏。"

当时漕运自潮州行走福州、温州之间，其船样情形，据温州进士王宪上书："依温州平县莆门寨新造巡船，面阔二丈八尺，上面转板平坦。"当日一

纲可装一万石。温州且设有总管海船进义校尉及指挥使专职（同书 5666 页）以司其事。既有经涉大海的纲运，往来潮、福、温三州，南戏由温州传播闽、潮，且经地方官的提倡，是很自然的事。《菱花镜》是一个很重要的例子。

和声哩啰嗹的问题，我写过好几篇文章，曾引起国内外专家的热烈讨论。现时所知，更推进一步，溯源则证明它是原于梵曲，深受佛教的影响，沿流则遍及于少数民族的民歌、神歌、乞歌，无不有以哩啰作为和声的唱法，实际已不局限于浙、闽、潮的戏曲。康保成兄的考证比前人又大有增益，他确认其出于梵曲，与合生有密切关系，并举出彝歌、壮族剧、泉州木偶戏《救母》唱本的实例。（见所著《傩戏艺术源流》，广东教育出版社）

记得我曾在印度马德拉斯发表过《论梵文四流母音鲁流卢喽楼对汉文学的影响》一长文，内中已谈到宋人唱词所用的啰哩唥，引用《董西厢》中乔合笙的“哩哩啰、哩哩啰、哩哩来也”，亦提到莲花落及杨慎《词品》对“哩啰嗹”的看法，但没有充分发挥。康君在我的基础上，广加寻证，引申杨慎之说。拙文用英文写出，刊于 1968 年，已近四十年，国内罕见，幸有台湾许章真君的汉译，而流行不广。许君英年夭折，令人悼惜！拙作筚路蓝缕，不无启发之劳，宜与另作《言路与戏路》，一并刊布，以供参考。考据之业，后出转精。从问题的提出到问题的解决，中间经历许多曲折，说起来容易，做起来却非常艰辛，在这里旧调重弹，大家不免要笑我喋喋多事了！

我所欲说的话，就到此为止，其他以后再谈，权且当作一篇短序来塞责，仍望同好有以是正之。

2000 年 4 月



随县曾侯乙墓钟磬铭辞研究

卷四 饶宗颐二十世纪学术文集·经术、礼乐

目　录

随县曾侯乙墓钟磬铭辞研究

前言

中国乐器有八音，金与石列其首。金指铜制的钟，石指石或玉制的磬。孟子说“金声玉振”，实谓钟与磬二者的声音。钟与磬都是悬挂的。在古代礼制，被称为“乐悬”，依照阶级，各有不同的钟磬悬挂制度。

国君——四门都悬挂钟磬，名为宫悬。
诸侯——去其南面的钟，名为轩悬。
卿大夫——只挂于东西面，名为判悬。
士——只许悬磬，而没有钟，名为特悬。

悬磬方向不同，名称亦复差异。磬在东方名曰笙磬（笙，生也），在西方名曰颂磬（颂音容，意思是庸。庸，功也）。西方代表收成，东方代表生长，这是它取名的由来。（说见《周礼·春官》）

钟磬本有专书，《隋书·经籍志》：公孙崇有《钟磬志》二卷。同书《音乐志》下记后魏时，公孙崇设钟磬正、倍，参悬之，为牛弘所驳。《隋志》又

收《乐悬》一卷，何晏等撰议，及《乐悬图》一卷，其书惜均不传。[1]

现在所知最古的磬，是山西襄汾县陶寺遗址出土的特磬，与鼍鼓同出，上端两面对钻一孔，通长 80 厘米，是夏代以前遗物。[2]

石磬可由方国入贡，妇好墓出土石磬，上面刻着“妊冉入厂（石）”四字，即其证明。商代出土的乐器，有大磬和小磬。大磬是 1950 年春河南安阳武官村殷代大墓出土镂刻着虎纹的大理石磬，最为精美[3]，原物长 84 厘米，高 42 厘米，厚 2.5 厘米，据测定振动数为 280.7，稍高于$^{\#}C_1$。至于小磬，亦为安阳殷墟一坑所出，共有三件，是为“编磬”。上各有铭：“永启”、“夭余”，“永余”，意思未明。据初步测定，振动数为 948.6、1046.5、1278.7，已含有三个不同的调式。

可见磬的产生和使用，在周以前已甚发达。中国南方湘、赣、闽、苏、浙五省出土铜铙至今已有二十二枚，为数甚夥，大抵作兽面云雷纹，形制高大厚重，大多甬部有旋，单个出土，口朝上，植于座上。考古家认为可能在湖南本地铸造，并假定北方西周中期出现之甬钟，大概是受到南方大铙或甬钟所影响。[4] 由于资料尚少，此一新说仍有待于证实。《山海经·海内经》言炎帝之孙伯陵生延鼓，延鼓是始为钟，为乐风。钟之始作，出于南方，古有此说。（《世本》云：“毋勾作磬，倕作钟。”）

1977 年 9 月，湖北省随县擂鼓墩曾侯乙墓中出土大批乐器，最难得的是整套的编钟编磬。计大小甬钟（有柄）四十六件，分列五组；钮钟十九件，分列三组；编磬全套三十二件，分列四组。（磬多残毁，其中尚缺四件。）《周礼·小胥》：“凡县钟磬，半之为堵，全之为肆。”十六枚为一堵。《三礼图》：“凡十六枚同为一簨虡为编钟。”（《初学记》十六引）编磬亦然。《御览》引《三礼图》：“十六枚同一笋虡谓之编磬，在东方曰笙磬，在西方曰颂磬（西，宋本误作四）。”（《御览》五七六）《隋书·律历志》记汉成帝时，（四川）犍为水滨得石磬十六枚，即一堵之数。曾侯乙墓三十二石磬为二堵，正合一肆之数。曾侯乙墓钟磬上俱有铭文，记载音律名号，为古代音乐史及钟律学提

---

① 参见江藩：《乐悬考》，有《粤雅堂丛书》本及《丛书集成》本。

② 参见《山西襄汾陶寺墓地发掘简报》，载《考古》，1983（1）。

③ 范毓周：《关于殷墟一九七三年出土石磬的纹饰》（载《文物》，1982（7））认为这该是龙纹，和武官村大墓磬之虎形纹截然不同。

④ 参见高至喜：《中国南方出土商、周铜铙概论》，夏威夷商文明国际会议论文。

供最重要之资料。[①]

历来出土编钟，它的堵、肆之数，殊不一定。而钟之铭文，往往或合数钟以成全文。西周普渡长由墓出钟三件；扶风齐家村出编钟十六件，计柞钟八器，中义钟八器。东周上村岭出甬钟一、编钟九。[②] 淅川下寺新出编钟一套九枚，编磬一套十三枚。固始侯古堆一号宋墓出编镈八枚，编钟九枚（伴出六件木瑟）。[③] 长台关遣策记编钟云“钟少（小）大十又三”，出土正十三枚。（说者谓第十一与十二之间，似缺一枚。）而四川涪陵之错金编钟及洛阳之㠱羌钟均以十四枚为一列。（《文物》，1974（12））则周时有十四枚者，与《三礼图》“十六枚为一编钟”不合。《隋书·音乐志》云：

后周故事，悬钟磬法，七正七倍，合为十四。

牛弘以为非，援用郑玄注，钟磬编悬之二八十六而在一虡以订之。故隋制，金之属二，一曰镈钟，二曰编钟，上下皆八，合十六钟，悬于一簨虡。

自周至隋，由十四改为十六。宋陈旸《乐书》云：

编钟大小异制，有倍十二律而为二十四者，大架所用也；有合十二律四清而为十六者，中架所用也；有倍七音而为十四者，小架所用也。

区分为大、中、小三架，古代编钟一般有九、十三、十四枚数之异，似因地而不同。

钟在古代被称为“声之主”，在乐器上居于领导的地位。魏阮籍《乐论》云：“夫钟者，声之主也；县者，钟之制也。钟失其制，则声失其主……”（《阮嗣宗集》）可见钟在乐悬上的重要性。

---

① 商、周的石磬，海外现存尚有下列各件：（一）台北南港“中央”研究院史语所考古馆存侯家庄一二一七号墓出土商代特磬，完整者两块，一为绿黑色石，一为黑大理石。（二）同馆藏辉县琉璃阁出土战国编磬。（三）台北历史博物馆藏周代编磬四块。见庄本立：《磬的历史与比较研究》（台北“中央”研究院《国际汉学会议论文集》艺术史组）。

② 参见郭宝钧：《商、周铜器群综合研究》。

③ 滕县姜村公社（滕国故城）出土编钟九件，镈四件。镈的不同部位均发出两个不同的乐音，最大的镈重二十三斤，有文云“甘吉滕皇（镗）”。莒县、淅川的整套编钟，大抵皆九枚，可见九枚为一套，似为春秋时通例。新近发掘南越文王墓，出编钟三组，二十七枚；编磬二组十八枚，亦以九为一组。

钟有时亦用作外交上的馈赠物品，唐德宗时，曾以钟赐印度那烂陀寺（《唐书·摩竭陀传》）即其一例。

近年文物不断有崭新发现，西周至春秋大批钟磬的出土，对乐制研究有新的突破，下面是一些重要的新知。

（一）钟可发二个音（参见马承源：《商周青铜双音钟》，载《考古学报》，1981（1）），而且两栾上刻着音律名，如淅川编钟隧部、右鼓皆有音，相差三度，可证唐人之说。[①]

（二）七音阶及半音阶在西周至春秋早已实际存在。可证周景王时伶州鸠之说，必有根据。

（三）十二律形成之年代，必在周时。从曾、楚律名的复杂及五音异名之多，可补《尔雅·释乐》之不足。

（四）春秋各大国有自己的乐律名，这和历法月名各国互异之情形相似，所谓言语异声、文字异形，可以说是“声音异律”。

（五）“以弦定律”必有事实，可证京房立准之由来。北魏陈仲儒以琴弦定律，远有所本。

由于上列各种新认识，古代乐制有重新检讨之必要。本文之作，在结合文献上资料来说明曾侯乙墓钟磬铭辞所引起的有关问题，希望补充诸家论述之所不及。

古代文献有不少涉及钟磬出土的记载，试举数例：

> 西晋初，汲郡盗发六国魏襄王冢，得古周时玉律及钟、磬，与（荀勖）新律声韵闇同。于时郡国或得汉时故钟，吹律命之皆应。（《晋书·律历志》“审度”）

汲冢出土的钟磬，可惜没有记录。在此以前“汉成帝时犍为（郡）水滨得石磬十六枚”（《隋书》），这一事每每给后来礼家作为讨论乐悬制度的依据。

> 东晋时，郭璞筮得遇豫卦之睽。预言会稽当出钟。及太兴初，得之

① 近读华觉明、贾云福《先秦编钟设计制作的探讨》（载《自然科学史研究》，1983年2卷1期），该文认为《考工记》所说钟体上的“隧”，应即位于鼓部钟腔之内的调音沟槽。而每钟所发的两个音，则应称之为“正鼓音”和“侧鼓音”。其说甚是。本书来不及采其新说，故乃沿用“隧部音”和“鼓部音”的旧称。

剡县井中，上有古文奇书十八字，云“会稽岳命”，余字时人莫识。（《晋书》卷七十二《郭璞传》）

可惜钟的全文未见录出。

唐时涔阳耕得古钟，高尺余，（杨）收扣之，曰：“此姑洗角也。”既劀拭，有刻在两栾，果然。（《新唐书·杨收传》）

两栾即指钟的左鼓和右鼓。杨收在涔阳看到的古钟，两栾上分明刻有“姑洗角”字样。我们看曾侯乙钟铭辞有“姑洗之角”（中一，十；中二，十；中三，三）、“浊姑洗之下角”（下一，一）、“姑洗之徵角”（下一，三），正可以证明杨氏之说。

《唐书》又记杨收与琴家讨论“古旋律”云：

（汉）章帝时，太常鲍业始旋十二宫。夫旋宫以七声为均，均言韵也。古无韵字，犹言一韵声也。始以某律为宫，某律为商，某律为角，某律为徵，某律为羽，某律少宫，某律少徵，亦曰变，曰比。一均成则五声为之节族，此旋宫也。

这是杨收和七十余岁的琴师安的谈话。他所说的“变”和“比”即是曾侯钟的“䢼”和“鴌”。（说见下）而曾侯钟梁上刻着：“少商”、“少羽”、“少徵”及“大宫”等音名，亦可证明杨说。不知涔阳所出的钟，是属于什么时代和地域，史缺不书，无从稽考。

北宋政和年间，洪州丰城县民锄地得古钟大小九具，各有篆文，验之《考工记》，其制正与古合，乐工击之，其声中律之无射，绘图以闻。（《宋史·乐志四》）

崇宁三年甲申，南都崇福禅寺以宋公成之䪫钟入贡内府，其器出自宋地，或谓䪫即帝颛顼乐之六茎。罗泌因作《䪫钟说》，收入《路史余论》卷四。[①]

利用考古资料来引证说明古代乐悬制度，唐宋以来的学者，都有不少的贡献，可以称述。荆楚钟磬之记载，殊不多见。《左传·成公十二年》：“子反

① 《梦溪笔谈》记皇祐中杭州西湖发现古钟一，亦见《古乐书》卷下、12页。

相，为地室而县（悬）焉，（晋）却至将登，金奏作于下（堂下），惊而走出。”金奏即击钟镈，说者谓是肆夏，用以纳宾。贾子《新书》七“耳痺”记吴子胥入郢，“毁十龙之钟”。《淮南子·泰族训》作“破九龙之钟”。许慎注“楚为九龙之虡以悬钟也。”无论十龙或九龙，都指钟虡的纹饰。据此可见其制作之宏伟。楚器纹饰通常有龙形动物纹两两相对，河南淅川及江陵天星观楚墓皆见之，曾侯乙墓铜器亦有龙纹[①]，今观随县下葬的乐器非常豪侈，一方面可以考见春秋时方国乐悬的实况，一方面可以看到春秋时代诸侯方国的僭越情形。楚附庸国的曾侯，其明器钟虡尚且如此壮观，则楚国乐悬的制度必更奢侈，可想而知，江陵的楚墓尚未正式发掘，他日出土，预料必有更多的收获。

本论

（一）说五声及其异名

五音宫、商、角、徵、羽，起于何时，今不可确知。前代传说：“黄帝命荣将（猨）铸十二钟以协月筒（按说见《吕氏春秋·适音》）。以诏《英》、《韶》而调政之缓急。分五声以正五钟：一曰青钟大音，二曰赤钟重心，三曰黄钟洗光，四曰景钟昧其明（名），五曰黑钟引其常，则闬以起乐，调政术也。”（《路史余论》三《钟鼎》条采是说）按五钟之说本于《管子·五行》篇，谓“黄帝以其缓急作五声，五声既调，然后立五行以正天时，五官以正人位”。此篇出现年代，当较《吕氏》十二纪、《月令》为早。如其所言，五声之产生，先于五行及五官。《五行》篇又云“审合其声修十二钟以律人情”，五钟与十二钟并见。此篇写作时期必在战国五行说盛行以后。[②]

然殷卜辞屡见“帝五臣”（《粹》一三）、“帝五工”（《后》上二六，一五）、“帝五工臣”（《粹》一三）诸称谓，是五官殷已有之。[③] 殷乐曰濩，见于卜辞祭名之⿰，向来皆释濩（如“庚寅，〔卜〕旅贞：翌辛卯，其濩于□”。《佚存》九一二，参《综类》，231 页）。《韩诗外传》八云：

① 参见舒之梅、刘彬徽：《从近年出土曾器看楚文化对曾的影响》，见《楚史研究专辑》，105 页。

② 参见李纯一：《〈管子·五行〉篇音律思想研究》，见《中华文史论丛》六。

③ 《淮南子·地形训》有五官。章太炎《驳金氏五官说》论此甚详。

汤作护。闻其宫声，使人温良而宽大；闻其商声，使人方廉而好义；闻其角声，使人恻隐而爱仁；闻其徵声，使人乐养而好施；闻其羽声，使人恭敬而好礼。（亦见《史记·乐书》）

如韩婴说，殷的濩乐实具有五声。由卜辞之五臣、五工，知殷人使用五数。《管子》明言先作五声，后立五官。殷既有五臣、五工，必有五声。故温县殷钟的全部右鼓音、隧音，加在一起，正构成宫、商、角、徵、羽五音，可以互相应和，起旋律的作用，即其明证。①

古人把五声和八音分别得很清楚，《风俗通》六《声音》篇："天地之风气正而十二律定，五声于是乎生，八音于是乎出。声者，宫、商、角、徵、羽也。"于是有声为本、音为末之论。

由于钟律学的进步，辨音的精细，以及列国律吕的各自发展，造成钟律名目的多彩多姿。《尔雅·释乐》云：

宫谓之重，商谓之敏，角谓之经，徵谓之迭，羽谓之柳。

郭璞注云：

皆五音之别名，其义未详。

郭景纯已注意到五音的别名，可惜没有提供资料。郝懿行《尔雅义疏》引刘歆《钟律书》"宫者，中也"加以解说。五声的别名，在先秦时已相当复杂，《尔雅》宫为重、商为敏诸义，现尚未得到实物的佐证。但从曾侯乙钟磬铭看来，五声别名甚多。李纯一于《曾墓磬文初研》称，侯马上马村十三号春秋晚期晋墓及河南陕县战国早期韩墓所出编磬都是十件一组，其编次为宫、角、峉（徵）、羿、巽、少商、鴃(鼓)、终、壴、巽反。与曾国乐律名比较，可知五声之高音部分，其异名在三晋地区，亦曾使用。宫音竟有巽及巽反，与曾律相近。曾律铭中五声之异名，表之如下：

① 参见黄翔鹏：《新石器和青铜时代的已知音响资料与我国音阶发展史问题》（下），见《音乐论丛》三。

五声	曾侯乐器铭所见异名		
	高音	中音	低音
宫 C	巽（镤）		
商 D			
角 E	餕、脣	中镈	韵（铂、归）锒
徵 G	终	郧镈	
羽 A	壴、喜（鼓）		

在铭文中说“姑洗之归”、“姑洗之餕”、“姑洗之脣”无异即是说“姑洗之角”；说“坪皇之巽”，无异即是说“坪皇之宫”。余可类推。

五音在同位而不同音程、音域之下，给以种种专名，此为先秦物有专名之习俗。如马一岁为马，二岁曰驹，三岁曰駣，八岁曰馴，及不同颜色皆有专名之例。五音所以诸多别名，其理由如此。

最突出的是（1）商无别名，（2）角的别名特别多，计有中镈、归、铂、锒、餕、脣等异称。复不同于《尔雅》。这些当即郭璞所云五音别名之类。

五声是本，八音是末。五声与律吕配合，旋相为宫，故有（1）某律之宫、之巽；（2）某律之商；（3）某律之角、之中镈、之归、之餕；（4）某律之徵、之郧镈、之终；（5）某律之羽、之壴等等之称谓。曾侯钟磬铭中变徵出现三次，变宫只见一次，和其他变商、变羽情形完全相同，所以曾侯钟磬的乐制基本上仍属于五音系统。

五音的安排，过去为人所习知的，是以宫为中声的说法，认为“宫是四音之纲”（徐景安《乐书》引），刘歆《钟律书》及《汉书·律历志》主之。但曾侯钟铭中，可看出的却是以角为主声，分明属另一音律体系。

故此，宫、商、徵、羽都可以和角音配合，形成羽角、宫角、商角、徵角，在钟铭上有它本身的说明，例如钟的后面记着变羽，前面则记着商角等例。

曾侯乙钟磬的乐制可说是以角为主声，和其他四音建立关系，这可说是以角为宫，以角为其他四音之经。这和以宫为主不同。试分疏如下：

1. 宫别名　巽、镤

巽　为宫之高音别名。宫音本为 C。以巽为声者，原取顺下为义。《易》：“巽，入也。”巽为愻之借字。《释名》解簨字云：“簨，峻也，在上高峻也。”巽为宫之高音区，称之为巽，亦如簨之训峻。磬铭巽又借作镤，如“坪皇之镤”（三下（外））（李纯一《磬铭初研》）。镤，《说文》训“钩门户枢”。

2. 商　未见别名

关于曾侯乙钟无商音异名的现象，极可注意。吕骥曾讨论，在《音阶发展史问题》一文中（《音乐论丛》（一），184 页），根据先商到晚商埙，谈及不出现商音而先出现清角的情况。

周礼祭天、地、神祇三大乐，但有宫、角、徵、羽，独缺商音。向来有许多不同说法：刘善经曾引用李槩《音韵决疑》序的主张，以为周礼商不合律，证明五声即是四声。（说见《文镜秘府论》引。按此以宫、商五音配平入四声故必去其一，以宫与商为同声。）郑玄注称"祭尚柔，商音坚刚，故不用商。"清陈澧用《朱子语类》说："恐是无商调，不是无商音，奏起来五音依旧皆在。"他引《唐会要》赵慎言《论郊庙用乐表》云"周礼三处大祭俱无商调"一语作证。黄翔鹏尝举不少例来说明西周不用商声作为调式主音。这些可以忖测曾侯钟何以商音没有别名的理由。

3. 角别名　中镈　归　䱰　䳸

中镈　钟铭凡二见（下二 3（2）、下二 3（1）），归及下角的同义词曰"中镈"，故知"中镈"是角之别名。

古诸侯乐悬必有镈，字亦作镈，金奏时鼓镈以为节，镈居器乐的领导地位，故唐徐景安《乐书》云："镈钟，律钟也。"视镈为定律之钟。唐时铸镈钟十二，编钟二百四十（《唐书·音乐志》）。河南固始宋国墓出编镈八枚，编钟九件（《文物》，1981（1））。镈与钟之分配，仍待研究。然古人以镈为律钟，则无疑也。

归、䱰、钔、锟　归是角的别名，黄翔鹏已指出钔是角音的低音区的异称，在宫音上方纯律大三度。其实归即是角的借音字，《尔雅·释乐》："角谓之经。"与宫重、商敏、徵迭、羽柳，均是声训。

魏江式上表云："吕忱弟静作《韵集》五卷，宫、商、角（䚄）各为一篇。"（《魏书》卷九十九）角字又作䚄。《广韵》收于两处。入声一屋：䚄，东方音。角，属木，东方音。卢谷切。又四觉韵角字下，收䚄云：乐器，与角音同。古岳切。《集韵》四觉："䚄，通作角。"一屋："䚄、䚏、䚄，东方音也，或从鹿从角。"今按作为五音之角，其别称作䚄，应音"古岳切"方合。

角　䚄　古岳切

经　　古灵切

归　　举韦切（从归得声之蘬，丘韦切。）

上数字声母相同。

曾侯乙钟铭归字异文甚繁，又有增音旁及增金旁者：

詚、韽　如云“大簇之珈诅”其字作韽，所增之形符ẽ中无一点，但另一形作韽乃从音，音与言互通，楚王领钟“其聿其音”，音字正作ẽ。

钔　如云“姑洗之钔”（下二9）、“文王之渚钔”（下二9）等。又或变归为畏，古畏与威一字。《集韵》威亦作畏，与归同韵。钟架刻铭如“姑洗之大锞”（下二9（架））。按《说文》金部有锞云：“锞锉，不平也。”此出《庄子》“畏垒之山”（《庚桑楚》），《集韵》作嵔，与归同在八微。畏与归只是同音假借。“大锞”，相当于大低角，如大宫、大商之比。

皷　磬铭屡见“之鼓”、“之諺”等语。皷字，或释缺。细察钟铭有皷（中一4）、皷（中一3）形，右旁从殳，如不是殳则是攴。故此字隶定可作皷。卜辞有皷字，于省吾释推，读作摧。（《甲骨释林》，224页）

钟记事铭有一句云“曾侯乙乍（作）皷”（中三8（1）），与习见之“曾侯乙乍（作）時（持）”同例。時即持，为动词，则皷当即推，亦是动词。编钟小者数寸，以锤敲击；大者四百多斤，须以木推撞之始鸣。《淮南子·精神训》：“击建鼓，撞巨钟。”又《说山训》：“击钟磬者必以濡木。”故皷正宜读推敲之推。乍皷犹言“作推”。

知皷即推字。皷与归实际上同为角之异称。堆、追同音，古通归字。《说文》归字在止部，云：“从止，妇省，𠂤声。”归以𠂤为声符，与皷正同音，𠂤、堆一字。归之通皷，正如夏代冠名“毋頧”亦作“毋追”。《士冠礼》注：“追犹堆也。”李善注《七发》：“追，古堆字。”《诗》：“追琢其章。”追亦同𠂤。《广韵》十五灰音都回切者有十五文，“頧、堆、厜、鎚、搥、㨃、𠂤”皆同音。

厜，扑物也，亦作掉。

鎚，治玉也，《礼》作追。

搥，摘也，㨃上同。

《集韵》十五灰“堆、雇、洎、垍、𡴟”为一字或体，以是为例，曾侯钟磬归之作皷，正如搥之作㨃，锥之作锥（《集韵》十五灰），是皷字从殳或攴，隹声，与掉等音义相同，可以论定。

諺　只见于磬铭，凡二见，一云“姑洗之諺”〔磬铭上九（外）〕，又一云“穆钟之諺”〔磬下一（外）〕，二者皆在渚商之次，同当角位。一音高为E_5，一为D_5。

諺字从言，产声，即《论语》“由也喭”之喭字。《史记·仲尼弟子传》

亦作嗲，明刊《论语》多作嗲，《书·无逸》"乃逸乃嗲"，《伪孔传》"叛谚不恭"，叛谚亦作畔嗲，皇侃疏引王弼云："嗲，刚猛也。"磬铭言某律之膺，当指其音偏于刚者。唐代变文屡见髎字，从骨，为强力貌（蒋礼鸿《变文通释》，262 页），又其变体。

4. 徵别名 鄦镈，终

鄦镈 下层二组云"鄦镈"，即徵。"姑洗鄦镈"（反）犹言姑洗之徵。

鄦字从炅，郎声。炅在《广韵·去声》十二霁，古惠切。与罣同音。罣，挂也。郎，《说文》云："汝南邵陵里，读若奚，胡鸡切。"

角居于中位，徵次之。角之下一音阶为徵，角既称为"中镈"，则徵称为"鄦镈"，或义如挂镈。挂有近意。

紊 钟铭一作㣻，从系从冬，其形最显，故宜释终。《白虎通·礼乐》篇："徵者，止也，阳气止。"终与止同义，故以终表示"徵"。（《周语》："律吕不易，纯明则终，终则复乐。"韦注："终，成也，《书》曰箫韶九成。"《逸周书·世俘解》："三终王定。"终为乐曲之讫，此为广义之终，与此义别。）

5. 羽别名 壴、（喜）、鼓

䨜 曾侯钟铭羽均作䨜。羽音，战国以来于五行属水，《内经·素问》："北方在音为羽。"王冰注："羽谓水音，沈而深也。"曾侯钟羽之作䨜，与《金石索》所载宋人之曾侯钟正相同，䨜字从于为声。刘歆《钟律书》："羽者，宇也。"《白虎通·礼乐》篇："盛德在水，其音羽。羽者，纡也。"二书均用于声之字，以纡声训说羽。春秋时，其字通用作䨜。《说文》雨部："䨮，水音也。从雨，羽声。"《春秋繁露》五行五事："雨者，水气也，其音羽。"五音之羽字又从雨，作䨮，义复兼声，此当是后起字。（殷卜辞有从雨从羽，其字则是雪，与此为同形异字。为方便印刷，钟铭之䨜，本书一般均省作羽。）

壴、喜、鼓 钟铭云：

"函音之徵曾，屖（夷）则之羽曾，为刺音鼓。"（中三 3（4））

"函音之变商，为黄钟鼓，为迟（夷）则徵曾。"（中三 4（4））

钟磬击处曰鼓（见《乐县考》），曾侯乙钟铭壴一作鼓。（中一 11（4））

又有作喜（中一 9（3）），其实皆宜读为鼓。鼓与羽同韵，故借鼓为羽。

按鼓本是敲钟的动作，钟铭每言"万年日鼓"（周瘐钟），"其永鼓之"（𢀛始编镈），《诗·小雅·白华》"鼓钟于宫"，《风俗通·声音》："鼓者，郭也，春分之音也，万物郭（廓）皮甲而出，故谓之鼓。"（郭同廓，《方言》："张小使大谓之廓。"）《旧唐书·音乐志》："鼓，动也。"以动字训鼓，义与此别。

附论 经首之会

《庄子·养生主》云："合于《桑林》之舞，乃中《经首》之会。"司马彪注："《桑林》，汤乐名。《经首》，咸池乐章也。"清汪仲伊（宗沂）引《尔雅》"角谓之经"说之，谓《桑林》之歌以角为音首。沈曾植更证成其说，言："《路史》高阳氏作五基六韺之乐，以调阴阳。"又："帝喾高辛氏作九招、制六列五莕，享上帝以中莕。""韺、莕皆经字或体也。以角为首，五帝遗音欤。"（《海日楼札丛》七）《管子·地员》篇："凡将起五音凡首。"章炳麟读为风首。引《尔雅》"角谓之经"以说"经首"，谓经首者以角为调也。（《管子余义》）按汪、沈、章三氏据音训推测，假定古有以角为调首之乐。今观曾侯乙乐制正以角为音律之首，与"经首"的系统相符。

《广雅·释乐》古乐名中有"六韺五韺"。《风俗通·声音》篇："颛顼作六茎，喾作五英。"《礼记》、《白虎通》、《乐纬》（《御览》五六六引）皆同。《吕氏春秋·古乐》则称"帝喾命咸黑作为声歌九招，六列，六英"。《乐纬·动声仪》则云："颛顼之乐曰五茎，帝喾之乐曰六英。"宝鸡新出秦公钟："靁音铗铗、雝雝。"形容钟声曰铗铗。《吕览·古乐》："（颛顼）令鱓先为乐倡之，其音英英。"高诱注："英英，和盛之貌。"铗铗，即英英也。《列子·穆王》篇张湛注则以六莹为帝喾乐。其名略有歧异。王念孙云："《广雅》韺、韺、韶、頀四字皆从音。"卷四云："頀，护也，其字亦从音。"曾侯乙铭如"乍寺"之乍亦从音作"韵"，角别名之归，其铭有一作韻，姑洗之和，为羽别名，其字作龢。凡此皆繁形增益"音"旁之例。"韺"字已见于古铜器。宋罗泌撰《韺钟说》云：

> 大晟府有古韺钟六，皆有款识云："宋公成之韺钟。"崇宁三年甲申，得诸南都崇福禅窟。……韺传皆作茎，《乐纬叶图征》、《淮南鸿烈解》与班《志》俱言帝喾之乐曰五英，颛帝之乐曰六茎。……韺钟虽出宋境，而其实则颛帝之乐也。

韺钟出自宋国所制作，宋为子氏，因殷人之礼，而经首为汤乐，可见"以角为主"的乐例，乃源于殷。曾国之乐必与此有关系，故角及其异名在律吕铭识上出现之频率最高。以角为经首，角正居中位。曾侯乙钟角之别名又称曰"中镈"，其变化音有宫角，宫颤（E），分明以角为宫。这正是以角作为主声之明证。

（二）钟磬铭中乐律术语通释

钟铭上记着一些乐律术语，试解释如下：

索（素）

铭云："符于索宫之颠。"又云："符于索商之颠。"索与素二字古书通用习见。

索宫、索商即素宫、素商。唐《五郊乐章·舒和》见"素商"一词。《管子·地员》篇："以是生黄钟，小素之首，以为宫。"《管子》之小素向有二说，乐律家说小素为含少，琴律家说小素为弦。[①] 按《吕览·适音》："黄钟之宫，音之本。"素训为本。（《尔雅·释诂三》同）音之本犹言音之素。《尚书大传》："六律、五声、八音、七始著其素。"沈寐叟云："半黄钟为小素，故黄钟为大素。"并引《乐纬》郑注"黄钟起于大素"为说。（《海日楼札丛》）此处符读为符，素即指本音而言。

反䎽（呅）

反指半律。钟铭反字或益土作坙，如"穆音之终坙"（中三 4（3）），又一作䎽，如"姑洗之宫䎽"（中三 5（3）），字从口从䎽，䎽即反字，故此字可释呅。反与半古每通用。（如复词之畔喭，亦作呅喭，见《论语释文》。呅喭为失容貌，见《广韵》三十谏。）凡言某律之反，无异指某律之半。反与变亦通。（如《诗·齐风》："四矢反兮。"《韩诗》反作变。）马融《长笛赋》："反商下徵，亦名异善。"李善注："反商犹变商也。"引《淮南子》："变商生羽。"但曾侯钟不见"商反"之律，却有宫反、角反、徵反、羽反诸名；宋代安陆出土的楚王钟，亦刻上"羿反"、"宫反"。黄翔鹏说是隧音和右鼓的小三度结构。他又说用反字为过去所不知，但马融却已提到了"反商"律名，可见"反"字亦尝经使用到笛律上面，不能说是过去所不知的。

宫反 C_6^{+} C_7^{+++} C_6 C_7

角反 E_6^{+} E_6^{++}

---

① 琴家说小素为琴弦，试举吴灴《自远堂琴谱》"定丝乐弦音清浊二均之度分"下云："小素云者，素，白练，乃熟丝，即小弦之谓。"言此度之声，立为宫位，其小于此弦之他弦，皆以是为主，故曰："以是生黄钟小素之首以成宫也。"（《琴府》，392 页）乐律家以含少说之，试举一例，如清胡彦昇《乐律表微》卷一云："管子生黄钟小素之首以成宫，旧注未明。黄钟小素即含少也……律始黄钟而子半初生，含少为之本；律终小吕而五声循环，含少又为之首也。"黄氏（佐）《乐典》以变黄钟半律之四寸三分归之正度，为含少之三十九分。见该书 13 页"律本"。

徵反　G_5^{+}　G_6^{+}　　G_6　G_5

羽反　A_6^{-}　A_6^{++}

变

字亦作辭，从音从𡭴。天星观楚简人名有𡭴丑，即弁丑。古有弁氏，盖卞和之卞。《尧典》："黎民于变。"孔宙碑作"于卞"。曾侯钟铭辭宫、辭徵、辭商、𩐋羽均见之，都是变之异体。《墨子·非乐上》："声调不和，明不转朴。"俞樾读朴为抃，谓抃即变之假借。《楚辞·大招》："极声变只。"楚人讲究声变。变本亦作辩；《大招》："伏戏驾辩，楚劳商只。"辩即变也。《唐书·杨收传》："收言：旋宫以七声为均，某律少宫、少徵，亦曰变，曰比。"曾侯钟磬铭言"𩐋"甚多，可证杨说。现藏广东省博物馆史问钟铭"史问自乍𠬝钟"，𠬝可读为辭。言𠬝钟者仅此一见。曾磬铭上三浊姑洗之徵反墨书："弁□。"弁字不从音，与𠬝钟正同。

《乐记》："声相应，故生变，变成方，谓之音。"郑注："变之使杂，方犹文章。"变字使用于音乐上是习见的。

颟与比

以磬辞论，与颟字组成的音阶名似较集中于浊姑洗（B）及新钟（#F）二律之下。

施之浊姑洗者，有：羽颟（C_5），商颟（F_5）、徵颟（$^{\#}A_5$）。

施之新钟者，有：商颟之豁，徵颟（C_5）、大羽颟（C_5）　　大商颟（C_5）。

少羽颟（G_6）　少商颟之反（C_8）　少羽颟之反（G_7）。（参李纯一：《编磬铭文初研》表一）①

曾国磬律以浊姑洗，及新钟二律为主律。钟铭所见，则以姑洗为主律；由颟字组成之阶名亦以施于新钟名下为多，而浊姑洗名下，则未之见。钟磬铭中带颟音名计有大、少羽颟，商颟，大、少商颟反，徵颟等等。按颟字从

① 湖北省博物馆与中国科学院武汉物理研究所于1980年起试验复原曾侯乙编磬。经过一年多的研制，取得了成功。他们根据磬石原件的几何尺寸、刻文以及有关资料，推定编磬的高音，并用磬匣上的标记加以验证。其所推定各磬实际音频的近似值（见该文附表）与李纯一氏《编磬铭文初研》所得的结果基本相同。参《文物》1984年第5期湖北省博物馆文。

页甫声，释辅是也。唐杨收谓为比。《尔雅·释诂》："比，俌也。"《易·象传》："比，辅也。"按《说文》："弼，辅也。"古文作㢸。辅与弼合为复词曰"辅弼"，㢸省作弜。疑收所见涔阳古钟音律有作"弜"者，故认为比字，弜与比形近，同为帮母，据此可证䪔即辅字。

曾侯乙墓简有一条云："大莫𪓐（敖）旂为适豧之春。"豧从甫声，殆䪔之异构。大吕之吕字训旅。《汉书·律历志》："大吕：吕，旅也。"吕，《说文》一作膂。《周语》韦注、《吕览》、《淮南子·天文训》高注，俱训旅为助，助与辅同义。适者，《吕览·适音》篇："衷也者，适也。"又《大乐》："声出于和，和出于适。"正为适训中之证。故此处"适豧"一名，犹言"衷（中）䪔（辅）"，似可读为"中吕"。中吕之春者，中吕于周律属六间之巳，为四月之律。周正建子，楚正建寅，周之四月即楚之二月，正属四时之春。

大、少

磬铭所见音阶缀以大、少之称，计有下列：

大宫	少宫曾	大羽	少羽
大商曾	少商	大徵	少徵

这里用大、少附加号，多施于新钟一律之下。"大"指低音，"少"指高音，"少某之反"则指最高音（E_7 至 C_8）。（参见李纯一：《编磬铭文初研》表一）

考古乐有大章，即大商也。《吕览·古乐》："伶伦吹为黄钟之宫，吹曰舍少。"《说苑》作"含少"，《晋书·律历志》及《御览》五六五引皆作"含少"。按当作含为是。《白虎通》解宫声曰："容也，含也。"黄钟之宫曰含，则含少者即指少宫。清胡彦昇《乐律表微》："一曰含少者，谓以正声之管，含少声也。伶伦先为含少，次制十二筒；似别有含少一管。"其实含少犹言宫之少。

后世琴律有少宫、少商，但此二名已见于曾侯钟铭。（桓谭《新论》："文王、武王各加一弦以为少宫、少商。"即指琴由五弦增至七弦，其六、七弦即为少宫、少商。）张协《七命》："启中黄之少宫。"李善注引《礼纬》："少宫，主政之文。"《魏书·乐志》："轩辕桴阮隃之管，定小一之律。"小一之律当指含少。与此义别，曾律之"少"，皆指高音或最高音。（参见曾宪通：《曾侯乙墓编钟铭文音阶名体系试释》）

下

曾侯钟磬铭所见只有“下角”（E_5）。考马融《长笛赋》有“下徵”，桓谭《新论·琴道》：“下徵七弦，总会枢纽。”（《玉海》乐器条引）《晋书》荀勖论笛律言：“下徵应林钟。”下角与下徵皆缀“下”字于五音之上，其例正同。《周礼》典同云：“下声肆。”此指角和徵的变化音。《周语》伶州鸠论四律之宫分上下，夷则、无射为上宫，黄钟、太簇为下宫，可见以五音分上下，其事甚早。下宫、上宫，韦曜注未明。明唐荆川《稗编》载一说，谓上宫是清角，下宫是下徵。采及《笛谱》，然伶氏四律乃言四律之旋宫，不应涉及徵、角之调。姜夔《大乐议》言：今大乐外有所谓上宫调、下宫调。胡彦昇云：“盖当时有十二调，调以其宫之清声起毕者为上宫，以其宫之倍声起毕为下宫也。”（《乐律表微》）诸说纷纭。曾侯铭只有下而不言上，其例正如言浊而不言清也。

曾

钟磬铭辞表明在大三度上，每缀以“曾”字。曾者，即增，高也。在楚国遗文中，“曾”字习见。《大招》“曾颊倚耳”，曾音层。《九歌东君》“翾飞兮翠曾”，王逸注：“曾，举也。”以曾为动词，举有高之义。《淮南子·览冥训》“凤凰曾逝万仞之上”，高诱注：“曾，犹高也。”《淮南子·天文训》“至于曾泉”，《初学记》引有注云：“曾，重也。”贾谊《吊屈原文》，《文选》作“遥曾击逝而去之”，《史记》作“摇增融”，《汉书》作“遥增击”。曾，亦作增。缀以“曾”字盖指高音。曾侯乙钟律上出现四曾，即“羽曾、宫曾、商曾、峉（徵）曾”，诸曾字皆训高，但无“角曾”，因曾律以角为宫，作为主调，以配其他四音，故不复计角，其例与四角情况相同。

珈（加）

珈即加。（珈，本训妇人首饰，殆借以指装饰言。）马融《长笛赋》云：“君明（京房）所加后孔出。”笛之增孔亦曰加。加或作驾。《淮南子·要略训》：“琴不可鼓也，必有细、大、驾、和，而后可以成曲。”驾与和对言，与大小同状音之高下。驾即加也。《大招》“伏羲驾辩”，王逸注：“造驾辩之曲。”以驾辩为瑟的乐曲。驾辩者，以曾侯钟术语解之，可作“珈变”，义即加变。

[illegible]

[illegible]字形构甚繁，作[illegible]形最为具体。磬铭下七云：“姑洗之[illegible]宫”，其字从臽，可读为陷或坎。陷指低音，《说文》：“陷，一曰隊也。”隊，《说文》云：“落

也。”音向下不抗而坠者曰𢡟。钟铭曰濬商、濬宫、濬徵、濬羽及濬钽，作为五音上低音之形容字，验之皆然。另一形作𩐨，隶定当为濬。音应是擘，木余曰櫱，《说文》：“擘，庶也。”指低音言之（指明最低八度）。故濬商、濬宫义犹庶商、庶宫。

浊

曾侯钟磬铭所记楚之律名，在其前辄加缀“浊”字，以示低音，但举浊而不言清，加浊字计有六律：

浊坪皇	坪皇
浊文王	文王
浊新钟	新钟
浊兽钟	兽钟
浊穆钟	穆钟
浊姑洗	（姑洗）

此为罕见之例。

考春秋以来，乐律之学发达，辨音之事，诸子百家屡见称述。晏子对齐景公论和五声，必“清浊，小大，短长，疾徐，哀乐，刚柔，迟速，高下，出入，周疏以相济”。（《左传·昭公十五年》、《晏子春秋外篇集释》，443 页）第一即谈清浊。《吕览》谓：“黄钟之宫，音之本，清浊之衷也。”“大清则志危，大浊则志下。”“大钜、大小，大清、大浊，皆非适也。”（《适音》篇）《大戴礼·曾子》云：“圣人……截十二管，以索八音之上下清浊，谓之律。”（《天圆》篇）董仲舒云：“声有顺逆，必有清浊。故圣人闻其声则别其清浊。”（《春秋繁露·保位权》）《淮南子·缪称训》：“故歌而不比于律者，其清浊一也。”又《氾论训》：“耳不知清浊之分者，不可令调音。”可见辨清浊为审律之首务。楚律言浊而不言清。考之《韩非子·十过》篇：

其第三好五音，为穷身之事。师涓奏清商，为纣濮上亡国之音；师旷奏清徵，有玄鹤二八来集。即奏清角；再奏，而大风雨堕廊瓦。

此则言清而不言浊之例，而有清商、清徵、清角诸号。

汉人论清浊，有就十二律分为二组者。《乐记》云：“终始相生，倡和清

浊，迭相为经。”郑玄注：“清谓蕤宾至应钟也；浊谓黄钟至中吕。”此说实见于《淮南子·天文训》云：“日冬至，音比应钟（钱塘补注作‘林钟’，非；此据王引之改），浸以浊；日夏至，音比黄钟，浸以清。”以十二律应二十四气之变。

王引之云：“音以数少者为清，数多者为浊，冬至以后逆推十二律，由清而浊；夏至以后，顺推十二律，由浊而清。”表之如次：

冬至应钟	数 42
小寒无射	数 45
大寒南吕	数 48
立春夷则	数 51
雨水林钟	数 54
惊蛰蕤宾	数 57
春分中吕	数 60
清明姑洗	数 64
谷雨夹钟	数 68
立夏太簇	数 72
小满大吕	数 76
芒种黄钟	数 81（最浊）

夏至以后，与此相反，不复记。

清浊以数计之，又配以时令。郑玄之解清浊，即根据西汉人之说，依天文以立论。曾侯钟钟铭之记楚律，纯从音之高低而言。汉人则扩大其义，含意不同。

把十二律分为二部分，以阴阳之理说之，六吕是清，六律是浊。按之实际，十二律中，六律六同亦可为一清一浊，楚律即就六律每个增上浊律，很有条理。汉时京房造准，十三弦中央一弦其下画明分寸，以为六十律清浊之节（《晋书·律历志》引京房《乐对》），这则在六十律上写明清浊，辨音更为精细。

有从五音区分清浊者，《月令》郑注云：“宫最浊，商次浊，角清浊半，徵次清，羽最清。”北魏陈仲儒云：“调声之体，宫、商宜浊，徵、羽宜清。”

(《通典》引)以律(管)长则声浊,律短则声清,清浊犹高下也。[①]

后人有从丝乐之弦音,分别为清浊二均者,如清吴灴《自远堂琴谱》云:

弦音之度,起于下徵,分列清浊二均之弦各九,始下徵而终正羽。

表之如下:

	1弦	2弦	3弦	4弦	5弦	6弦	7弦	8弦	9弦
浊音	下徵	下羽	变宫	正宫	正商	正角	变徵	正徵	正羽
	108	96	85小余33	81	72	64	56小余88	54	48
清音	清下徵	清下羽	清变宫	清宫	清商	清角	清变徵	清徵	清羽
	101	89	79	75	67	59	53	50	44

吴氏认为变徵至徵,变宫至宫可得半分,其他或得全分,故弦音清浊二均,互为全与半以生声。如是以论清浊,比前人更为进步。

宋代学人,有主张古无清声者,如元祐时范镇著《乐论》,其中论钟云:"清声者不见于经,惟《小胥》注云。……至唐又有十二清声,国朝(宋)有四清声,置而弗用。"杨杰作议驳之,曰:"《周礼》凫氏为钟,薄厚之所震动,清浊之所由出,清声岂不见于经哉?"(《宋史·乐志》)今观楚律六吕纯记以浊,可见春秋以来,列国音律之异制。古贤论乐,多出揣测,设非出土资料,其谁信之!

(三)论列国音律及律名多以钟为号

自春秋至于战国,言语异声,历法异月,律吕亦复异名。故《礼记·投壶》记鼓有鲁鼓、薛鼓之别。以音乐论,文献资料殊鲜。战国石磬铭文所见有"古先"、"介钟"、"齐厔"三名。古先即姑洗;介钟或即夹钟;齐厔以音求之,疑是夷则,曾侯钟铭夷则作犀则。齐,祖奚切;犀,真尸切;厔字以至为声,至,脂利切,而则字子德切,声母皆近。(潘怀素认为这三个石磬极其巧妙地从理论上说明了二十三不等分纯正律的存在。详曲澄:《潘怀素的乐律研究简介》。)

《吕览·侈乐》篇云:

---

① 参见明刘瑾:《律吕新书》卷二、《五声大小次第》章。

> 乐愈侈而民愈郁。……夏桀、殷纣作为侈乐，大鼓钟磬管箫之音，以钜为美，以众为观。宋之衰也，作为千钟；齐之衰也，作为大吕；楚之衰也，作为巫音。侈则侈矣。自有道者观之，则失乐之情。

此讥列国各自发展其侈乐。宋之千钟，高诱注“钟律之名”，《御览》五六六引作“千秩”。按秩即迭。《尔雅·释乐》“徵谓之迭”是也。今曾侯乙钟铭有齐律之吕音，而无宋之千钟（秩），可以《吕览》补之。

曾侯铭所见各国律名，虽记录不完备，而尝鼎一脔，殊为可珍。

周律

其明记为周律者有二：剌音、鄘音（应钟）。

剌音（#A～B）

于楚律为穆钟，于曾国钟律为大族（簇）、穆音，于晋为槃钟。

钟铭云“剌音变商”、“剌音变徵”、“剌音鼓”、“剌音之羽曾”。

剌，金文借为烈字。《吕览》古乐曲名有六列。列、烈、剌通，想必是以剌音为主调。伶州鸠说周律黄钟之下宫为厉，说者谓厉相当于剌音之剌。钟铭中周之剌音，等于曾律之太簇，音位为A；伶州鸠所说的厉为黄钟之下宫，亦即应钟，相当于曾律之鄘音，音位为#G。两者相差二律。与伶州鸠说黄钟之下宫为厉（剌音）者不符。

鄘钟（#G～♭A）

钟铭于乐律对比中有云“鄘音之在楚为兽钟，其在周为鄘音”。周之“鄘音”实为“鄘钟”之误。钟铭云“鄘钟之变宫”、“鄘钟之徵角”，鄘钟即周律之应钟。周鄘钟于楚律为兽钟，于曾国钟律为黄钟，亦曰鄘音。又应钟乃低于黄钟一律之律名，以此类推，则钟铭中之周律黄钟，其音位为A，即比曾国之黄钟高一律，相当于楚律之浊穆钟。

由钟铭所见周律鄘钟之音位，推知黄钟之音位，并由此排定周室十二律的相对位置及其先后（见本文附表《周、曾律同名异实表》）。与传统周律相较，中间空隔着二个律，可见由钟铭所知之周律，要比传统周律低三个律的音位。

曾国律名

曾为姬姓国，其乐律名称与《周礼》律名最为接近，其律名与周律完全相同者有：大族（簇）、黄钟、无铎（射）、妥（蕤）宾、割（姑）肄（洗）。而嬴孠见于《周语》，鄘（应）音，甬（字从马声，与函音近，此字以下或迳作函）音，亘钟同于《周礼·春官》，只有“穆音”一律不同，其说另见。

鄜音

钟铭有云"誰音之宫"，其字从言，雁声，盖即譍字。《广韵》四十七证："譍，以言对也。又作噟，从口，与应同。"《说文》作"䧹"。

《隋志》称隋时郑译"以编悬有八，因作八音之乐，七声之外，更立一声，谓之'应声'……因作书二十余篇以明其旨"。其书今已失传。[①]

《隋志》有应调一名，云："……宫调黄钟，应调大吕，商调太簇。"在宫和商的中间安顿一个应调。《梦溪笔谈》以琴瑟弦有"应声"说之，恐非其义。按隋人因后周好古，据《尚书大传》七始，改悬钟磬法为七正七倍。牛弘以为非。别据《周官》倡悬八用七，不取近周之法悬七。（《隋书·音乐志》下，355页）时卢贲上表云：

> 殷人以上，通用五音。周武克殷，得鹑火，天驷之应，其音用七。汉兴，加应钟，故十六枚而在一虡。郑玄注《周礼》二八十六为虡，此则七、八之义，其来远矣。至周武帝，复改悬为七，以林钟为宫……盖将亡之征也。

卢贲以为林钟之管，即黄钟下生之义，君生于臣，是失其正，故隋人即改七悬八，以黄钟为宫。贲言汉兴加应钟为八律。按后汉顺帝阳嘉二年行礼辟雍，奏应钟（见《魏书·乐志》陈仲儒奏）。此汉加应钟之史实。

郑译之增益"应声"为八音，用意与卢氏不殊，而称之为应调。今由曾侯钟铭，知东周以来，曾国采周之应钟，改名应音，作为黄钟之高音。隋人又增立应调。凡曾国之应音，隋之应调、应声，皆取前名之应钟，而实际意义不同。以后证前，正可审其演变之迹。

亘钟

亘钟亦作亘钟、洹钟、宣钟。铭云："宣钟之珈徵。"（下二8（1））亘钟、宣钟，即《周礼·大司乐》之圜钟。通称夹钟。马王堆竽律管作"诶钟"，益言旁，战国磬铭作介钟，皆是异文。曾国律中亘钟相当于姑洗，按之周律，圜钟（夹钟）正与姑洗同一律（C）。

𠧟音　𠧟音

裘锡圭氏释𠧟音为函音，是也。《说文》："马，嘾也，草木之华未发函然，

① 参见《律学会通》卷一，1页。

象形。”按殷代四方风名“西方曰彝，风曰朿”（小屯大龟）。朿即函，彝与夷同。夷则曾侯钟铭作犀则，西方金文犀宫即夷宫。犀以尸为声，尸即夷也。马王堆竽律管夷则作夷咸，则字偏旁易刀为戊。西方曰彝，彝即夷。周律中夷则为七月之律，属于西方，文王起于西土，为西伯，故楚律有文王。据曾侯钟铭“函音之宫——函音之在楚号为文王”，曾律之函音即楚律之文王，完全吻合。周律林钟，《周礼》别作函钟，即是林钟。函钟之函字，或即借用函音名之，林钟低于夷则一律。

羸孠

铭云：“羸孠之在楚，号为新钟，在齐为吕音。”字亦作“羸脬”，即《周语》之羸乱不成问题。羸字写法颇繁，中有从角作羸者，必有意义，或曾律以角为宫，故增加角旁。周律羸乱是无射之上宫。在曾国律中羸孠即无铎（射），音位为#F，完全相同。#F在周律中应为南吕。羸乱，伶州鸠解云：“反及羸内。”韦注以“羸内为地名”。而谓之羸乱者，胡彦昇论七律云：“长以羽，而乱以羸，四乐，一大始终也，伶州鸠叙此四乐兼叙伐殷之事，乐以象事也。”是释乱为终，如《关雎》之乱。《楚辞·大招》：“叩钟调磬，娱人乱只。”乱之取义应同。以乱与长相对为说，义亦可通。曾钟字作孠或脬，乃是嗣之古文。嗣与䛐之混同，裘说已详之。

总结而言，曾律但借用周律之名，实则同名而异实也。

楚律

#A～bB	穆钟	于曾律为太簇及穆音，于周律为剌音，于晋为槃钟。
A	浊穆钟	
#G～bA	兽钟	于曾律为黄钟、鄗音，于周律为鄗钟。
G	浊兽钟	
#F～bG	新钟	于曾律为无铎、羸孠，于齐为吕音。
F	浊新钟	
E	文王	于曾国为函音。
#D～bE	浊文王	
D	坪皇	于曾律为妥宾，于中律为犀则。
#C～bD	浊坪皇	
C	吕钟	于曾律为姑洗。

楚以吕钟为黄钟（宫）。

楚之钟律不用周名号，自成一系统。六律之中，有五个称曰某钟，以钟为号。其一称曰坪皇，其一称曰文王，《琴操》有"文王之操"，借以为律名。

曾磬铭上层编悬，起于姑洗（C），而终于浊姑洗（B）。自浊坪皇（#C）至穆钟（#A）皆用楚律。与钟铭不同。是磬律与钟律体制颇殊悬。磬铭虽以姑洗为首，但却以新钟为主律，实属楚律系统。故李纯一谓为晚出，是也。

齐律

吕音（#A～♭G）

齐之律名可知者有吕音。曾侯钟铭云："嬴孠（无射）之在楚号为新钟。（其）在郝，号为吕音。"（下二 2，中二 11，中三 2）

《吕览·侈乐》篇："齐之衰也，作为大吕。"又《贵直》篇："无使齐之大吕陈之廷。"高诱注："齐之钟律也。"乐毅《报燕惠王书》："大吕陈于元英。"《史记索隐》："大吕，齐钟名，即景公所铸。"《晏子春秋》内篇："齐景公为泰吕成。"泰即大也。晏子以为此乃特钟，故讥其僭。大吕为齐景所铸大钟名，或即以吕音为主。齐之吕音为曾律之无射（#F）。《招魂》云："吴歈蔡讴，奏大吕些。"《文选》一作"秦大吕些"。考秦律用大吕为首，《史记·始皇本纪》及《封禅书》俱云："秦以六为纪，音上大吕。"可证。（宋尤袤本《文选》作"奏大吕些"，不作"秦"。）秦之大吕似应指周律黄钟高一律之大吕（#A）而非齐之吕音，因乏资料，故不详论。

晋律

晋律名见于曾侯乙钟铭有二：六墉、槃钟。

六墉

晋律六墉，其字有一形作𨥛，即《说文》土部之墉，许君云读若准。《周礼》司裘郑注释文，䵺作准。故六墉、六䵺即六准，不宜释墉。《说文》䵺读若纯。《周语下》伶州鸠曰："大昭小鸣，和之道也。和平则久，久固则纯。"韦注引《论语》曰："从之，纯如也。"錞于之錞，亦取和纯为义，故曰："錞者，所以和鼓也。"又曰："錞以和之。"錞之训和，亦犹墉之为准，音训俱相近。

晋律之六墉，于楚为吕钟，于曾为姑洗，则晋律实以六墉为首，即以六墉为黄钟。

槃钟

钟铭云："大族之宫，其反在晋为槃钟。"又云："大族之在周，号剌音；

其在晋，号为槊钟。”晋之槊钟为曾律之太簇，在周为刺音。槊疑读槃；槃，大也。

申律

申在钟铭中写作▯，又作▯。所从之▯，为东字之省，古东田音近，故字可从东亦可从田。下体一从又，一从系，复合之则为▯，滋化则为▯或▯。由此可以证知钟铭▯、▯与寿县蔡侯墓之▯，及西周金文中之▯为一字之异体，字皆从东或田得声。陈古文作𨸏申，《说文》大徐本陈字从阜申声。东可读为申，西周金文之▯为绅束之绅，蔡侯墓之▯为蔡昭侯名申，故曾侯乙钟铭可为申、息之申。[①] 钟铭保留着曾、申名的对比，可见二国在历史上有着密切的关系。

屖（夷）则

申律只见屖（夷）则一名，于曾律为妥宾，楚律为重皇，实为 D 音，在周律则为大吕矣。

此虽只一名，亦可见申律亦借周律旧称而实际音位则与周律夷则有别。

其他尚有见于挂钟部分之律吕，有下列二吕：

㺨（琥）钟

此字裘氏暂释琥。按涪陵廿六年戈最末一字作▯，或释为虒，与此形偏旁之㺨略近。但究为何字，仍待定。

偈钟

字作▯，或从木，释楬是。楬如椌楬之楬，《乐记》郑注：“楬，其声质。”疏云：“椌楬，木也，其声质素。”椌楬即柷敔，乐之止也。楬钟或指末律，故以楬命名，尚待考。

上两律名不见于背面乐律铭，仅镌于钟架之挂键上。所可知者，二名俱属于阴律而已。

综上而论，乐律多以钟为名：

> 楚律有新钟、兽钟、穆钟、吕钟。
> 周律阳律有黄钟。阴吕二间为夹钟，四间为林钟，六间为应钟。
> 晋律太簇号槊钟。

曾律阳律取自周名，有黄钟、宣钟；阴吕有琥钟，楬钟。亦皆以钟为号，

---

① 详许青松：《笔谈“随县曾侯乙墓出土文物展览”》，载《中国历史博物馆馆刊》，1980（2）。

其例正同。

十二律亦名十二钟，见于《吕览·古乐》云："铸十二钟以和五音，以施英、韶。"古乐的九招、六列、六英，必奏钟以和之。《淮南子·天文训》："律之数六，分为雌雄，故曰十有二钟，以副十二月。"（《宋书·律历志》亦言十二钟，同此。）钟当一月，十二钟、十二律以配十二月，由来甚远，十二钟即是十二律。

《天文训》云："钟者，气之所种也。"《汉书·律历志》解释黄钟之义云："钟者，种也。阳气施种于黄泉，孳乳萌万物。"故黄钟配十一月，一阳始生。《史记·律书》说："黄钟，踵黄泉而出。"汉人取"种"、"踵"来释钟的意义，乃以同声为训之例。

十二律生于十二钟，故律名用钟字独多。周律阳律只有黄钟为一切律之母，阴吕六间则凡三钟三吕。三钟为夹钟、林钟、应钟，此三律名均见于考古资料，具见前述。自曾侯乙墓钟磬铭出土，始知楚国律名，除文王以外，有四名以钟为号，又一称坪皇，又作坪锃。曾律多袭周之旧，阳律除黄钟、宣钟外，阴律又有琥钟、楬钟二律，晋律亦有槃钟一名，晋、齐、申律名见于曾国铭辞者仅一二事，其他律名尚未详。总之，列国之律吕名以钟命名者已成通例，楚之律名尤其特色者。

附表　周、曾律同名异实表

十二音位	传统周律	曾钟所言之周律	曾律	楚律	晋律	齐律	申律
C	黄钟	（夹钟）	姑洗（割肄）亘钟	吕钟	六墉		
#C	大吕	（姑洗）		浊坪皇			
D	太簇	（仲吕）	妥宾	坪皇			夷则
#D	夹钟	（蕤宾）		浊文王			
E	姑洗	（林钟）	鬲音（函音）	文王			
F	中吕	（夷则）		浊新钟			
#F	蕤宾	（南吕）	无铎、嬴孠	新钟		吕音	
G	林钟	（无射）		浊兽钟			
#G	夷则	鄘钟	黄钟、鄘音	兽钟			
A	南吕	（黄钟）		浊穆钟			
#A	无射	剌音（大吕）	太簇、穆音	穆钟	槃钟		
B	应钟	（太簇）	浊割肄				

钟铭有云："妥宾之宫；妥宾之在楚，号为重皇；其在䣄，号为迟（夷）

则。”据随县资料，楚国有自己之律名，十二律之蕤宾，于楚称曰坪皇，于𨚕（申前疑当读陈，以陈古文作陳，字从申，今仍读为申）则为夷则。何以律名而称曰坪皇？考之其他律名：

姑洗　在楚曰吕钟，其反曰亘钟（即圜钟）。

嬴孠（乱）　即无射　新钟

穆音　穆钟。

曰吕钟，曰新钟，曰穆钟，均取“钟”为号。皇者，钟铭每见“元鸣孔皇”习语，举之如下：

中翰叡（且）扬，元鸣孔皇。其音𨜒𨜒，闻于四方。（徐王子旃钟，《录遗》四）

中翰叡扬，元鸣孔皇。孔嘉元成，……和逾百生（姓）。皇皇熙熙，眉寿无期。（沇兒钟）（按《左传·襄公二九年》：“广哉熙熙乎！”杜注：熙熙，和乐声。）

中翰叡扬，元鸣孔皇。……趩趩趣趣，万年无谋。（王孙遗者钟）

自作铃钟，中翰叡扬，元鸣孔煌。穆穆和钟，用宴以喜。……數數趣趣，万年无谋。（许子钟）

（四）从金文所见钟上字，论古代音乐美学之基本观念——和与穆

文献及金文所见钟之上字，有取于铸钟之人名及庙号者，例如：

襄钟　《左传·成公十年》杜注：“郑襄公之庙钟。”

景钟　《晋语》韦昭注：“晋景公之庙钟。”

甹钟　薛氏《款识》：“宫令宰仆易（赐）甹（粤）钟十又二。”甹为人名。

有从用途上命名者，例如：

御钟　“鼄大宰欉子㪥自乍其御钟。”（《三代》一，卅二）

游钟　莒钟铭：“䢅叔之仲子平，自作铸其游钟。……乃为之音，央央雝雝。”（《考古学报》，1978（3））莒南大店镇出土。

𨑓（走）钟　“自作其𨑓（走）钟。”（《三代》一，三）

从钟　“芮公乍从钟。”（芮公钟，《三代》一，十）“芮公乍铸从钟之

勾。”（芮公钟钩）

行钟　蔡侯䨻编钟之三至六，在鼓右各有一至二行铭文，自铭为“行钟”。

有合乐器歌唱命名者，如：

歌钟　蔡侯编镈及五枚编钟：“自作歌钟，元鸣无期，子孙鼓之。”

“宋公戌之诃（歌）钟。”（《博古图》卷二十三，27～32页共六器）《左传·襄公十一年》：“秦人赂晋侯……歌钟二肆。”《诗·行苇》：“或歌或咢。”《毛传》：“歌不比于琴瑟也，徒歌曰咢。”《御览》引《通礼义纂》：“堂上机以歌，故名歌钟、歌磬。”

《周礼》：“奏黄钟，歌大吕。”贾疏：“云奏，据出声而言；云歌，据合曲而说。”“歌据堂上歌诗，合大吕之调。”又云：“襄四年晋侯飨穆叔，云奏《肆夏》，歌《文王》、《大明》、《绵》，亦此类也。”

李纯一说歌钟为“用于贵族日常燕飨之时，它是按照一个完整音阶而定音来组合。这和行钟是用于巡狩征伐时所用，其定音和组合是以一个音阶中的骨干音为依据，因而形成大音程的跳跃现象，这是歌钟与行钟二者的区别”。（《关于歌钟行钟及蔡侯编钟》，载《文物》，1973（7））

有加上形容字之美名者，如：

铃（龠）钟　“楚王领自乍铃钟，其聿其言。”（《三代》一，廿二）许子钟作“龠钟”。

鍚钟　“楚公冢自铸鍏钟。”（《三代》一，十四）

宝钟　“己侯虢乍宝钟。”（《三代》一，四）

“乍宗周宝钟。”（宗周钟，《三代》一，一一三）

歹钟　见信阳墓所出二一八号竹简。或释首钟。李纯一读为“肯”，谓为可钟，即诃钟，仍待定。

其他较重要而有关于乐律者，如：

𬞟（林）钟　资料甚多，略举如下：

“肇乍龢𬞟钟”（瘐钟，《文物》，1978（3），12页，图一八）

“柞拜手对扬仲大师休，用乍大𬞟钟。”（柞钟）

“朕皇考德叔大𬞟钟”（师臾钟）

“兮仲乍大𬞟钟。”（兮仲钟）

“乍龢父大𬞟钟”（《三代》一，二十六）

“宝𬞟钟”（克钟）

"龢鑄钟"（迟父钟）

"大鑄龢钟"（虢叔旅钟）

楚公豪钟："自乍宝大鐘钟。"（《三代》一，十五）《左传·襄公十九年》："季武子以所得于齐之兵，作林钟而铭鲁功焉。"

鵻（脽即绥）钟　者减钟："……自作鵻钟。"其字从木脽声。楚帛书："处于霰□。"霰乃脽之繁形，加妥旁。脽公剑铭作𦝕，从月从鸟。鵻、霰皆从脽声。《说文》："脽，屍也。从肉，隹声，视隹切。"孙常叙读鹏为应，谓鵻钟即应钟。余谓此字以脽为声符，鹏即脽，与蕤同音。西周有蕤宾钟。蕤宾亦作妥宾（读为绥）。绥，安也，和也。妥宾之律，亦曰绥钟，绥借鵻为之。

衡钟　王粲蕤宾钟铭："皇命孔明，造兹衡钟。"又无射钟铭："造兹衡钟，有命自皇。"（《王仲宣集》）

此外最常见者，则为和钟一名，又称曰"协钟"。协与和同义，协钟犹言和钟。

协钟　西周𤼈钟铭："𤼈乍𬮯钟，万年日鼓。"（《陕西出土商周铜器》二，65页）该书释𬮯字为协。又："敢乍文人大宝劦和钟。"（𤼈钟，共十四件。）

南宫乎钟铭："嗣土（徒）南宫乎乍大镭𬮯钟，兹名曰无（無）㚃（射）钟。"（1979年扶风出土。据《考古学报》，1981（1），142页，马承源文引）

按𬮯字见契文，当从于氏说释为劦。者减钟："𬮯于我霝龠。"叔尸镈："和𬮯而九事。"秦公钟："𬮯和万民。"与《尧典》"协和万邦"语正同。协与和为同义复词。《尔雅·释诂》："协，和也。"故协钟与和钟义正相同。

龢钟与穆钟

和字金文写法最繁，有如下列：

龢钟　"中义乍龢钟"。（中义钟）

固始宋墓编镈："自作龢钟，□□仓仓。"《礼记·明堂位》："垂之和钟。"

𡩋钟　六合所出攻吴编钟："自乍𡩋钟。"字加宀旁。

霝钟　郑井叔作"霝钟用妥宾"。（《三代》一，九）省禾旁，上益霝形。

詠钟　"余万遣兒㝵吉金镈铝目铸詠钟。"（□兒钟，《三代》一，八九）字改从言（音）从禾。

禾钟　"陆𨤲（终）之孙邾公釛乍氒禾钟。"（《三代》一，四十）"卿为叔□禾钟。"（《三代》一，五）省去"音"形，只有声旁之禾，最为特出。

龢钟之上，常有修饰语，如宝龢钟（走钟）、南龢钟（楚王钟）、大鑄龢

钟（虢叔旅钟）等。

从训诂学上言之，“和”与“穆”二字同义互训。《说文》：“穆，和也。”（《慧琳音义》引）《玉篇》、《广韵》（二沃）俱云：“穆，和也。”《诗·烝民》“穆如清风”，郑笺：“和也。”今本《说文》：“穆，禾也。”以陆终钟铭所见和钟之作禾钟证之，禾正宜读为和。蔡侯卢：“穆穆亹亹。”同文另一器字作“禾禾亹亹”，可证穆之训和，和亦作禾，义与穆无异。穆重言曰穆穆，《诗》、《书》成语常见之。穆穆有礼与乐二义，威仪穆穆训敬，钟磬穆穆训和。梁其钟铭：“穆穆异异（翼翼），克哲氒德。”《商颂·那》：“于赫汤孙，穆穆厥声。庸鼓有斁，万舞有奕。”穆穆指和声而言。古者钟悬于四门，宾至金奏，以示克谐，故《尧典》云：“宾于四门，四门穆穆。”向来训穆穆为敬，不知实兼指钟磬和谐之音，故亦云“穆穆厥声”。

《诗》言“於穆”，后代亦使用于音乐。何旭《太古遗音赋》云：“歌呼於穆，遗声盈耳。”古代《乐记》逸篇，见于刘向《别录》，有《乐作》第十四、《意始》第十五、《乐穆》第十六、《说律》第十七，其中《乐穆》一篇以“穆”为名，可见穆字在古乐理上意义之重要。

穆字亦用作律名，楚律有穆钟，曾国律曰穆音。穆字有时从音作䵹，“䵹音之羽颤下角”（下二 5（3））。宋人所见之楚王钟，铭文与曾侯乙钟铭相同，有“奠之于西旂，其永时（持）用亯”句。而末句特识“穆”、“商”、“商”三字。此处之穆可以穆音解释之。

穆字可为律名，龢字亦然。曾侯钟铭云“姑洗之龤”，龤即羽颤下角，此皆文献所未见者。

附论　龢与中吕及和与缪问题

龢古和字，《说文》云：“龢，调也。”《尔雅·释乐》：“和乐谓之节。”和在动作训调，所以调协音律节奏。又为乐器名，《释乐》：“大笙谓之巢，小者谓之和。”郭璞注“十三簧”。《乡射记》云：“三笙一和而成声。”和字在音乐上含义甚广。

龤为律名，在曾侯乙钟铭仅一见，文云：“姑洗之龤”（中三 4（3））。曾国律之龤，实测音为 F，相当传统十二律的中吕。在角（E）与变徵（#F）之间。曾律既以角（E）为主音，F 正居角的高一律，可视作主音角的清声，地位颇重要。曾律既以姑洗为宫，所云“姑洗之和”，犹言黄钟宫之＃者，称之为“和”，以其可调协众音，自有它的道理。董仲舒云：“天有两和，以成二中。”（《春秋繁露·循天之道》篇）《淮南子》言春分而生，秋分而成，生之

与成，必得和之精。（《氾论训》）清姚配中取此以论琴律。（《一经庐琴学》）黄钟至于中吕为下生之律，中吕居十二律之中，称之为和，非无故也。

在七声音阶，中吕可以为宫，西汉京房言："焦延寿六十律相生之法：阳下生阴，阴上生阳，终于中吕，而十二律毕矣。"（《续汉书·律历志》）《魏书·乐志》陈仲儒奏："依京房书，中吕为宫，乃以去灭（按去灭在林钟，音程值为 3.6270）为商，执始（按执始属黄钟，音程值为 0.11724）为徵，然后方韵。"可证京房书曾以中吕为宫。

中吕，在《汉书·律历志》中云："三分无射，损一下生中吕。"无射管长 4.99 寸，中吕经三分损一后得 3.33 寸。在十二律中黄钟管长 9 寸，中吕成为最短者，是管之末律应是中吕，而不是应钟。则中吕应属于十月，但《汉书》仍以中吕属四月，是有矛盾。（参见陈其猷：《十二律之管长考》，见《中华文史》二）

梁武帝《钟律纬》论前代得失云："若从班义，夹钟惟长三寸七分有声，律若过促，则夹钟之声成一调，中吕复去调半，是过于无调。求声索实，班义为乖。"按夹钟长 3.75 寸，中吕得 3.33 寸。若以 3.75 寸－3.33 寸＝0.42 寸，夹钟与中吕中间尚隔有姑洗一律，显然非 0.42 寸所能容纳的。

京房言十二律始黄钟而终于中吕。其所定十六律，自黄钟、大吕、太簇、姑洗至姑洗之"形始"一律皆下生，姑洗之"依行"律乃上生色育，而中吕上生执始。形始与依行二律即位于中吕之前。自中吕以下蕤宾、林钟、夷则、南吕、无射、应钟皆上生。中间唯蕤宾所属下一律之"南事"为下生，例颇特殊，故钱大昕及卢文弨皆云：原文"下生南事穷，无商徵，不为宫"句，"下生"当作"不生"。故大体而论，从十二律言，下生实终于"中吕"；从十六律言，上、下生，则终于"南事"，故云"南事穷"也，阳生阴曰下生。中吕者，阳气至此已尽。《淮南子·天文训》亦云："中吕之数六十，主四月，极不生。"《宋书》注云："极不生，钟律不复能相生。"是矣。

中国律史上有关和与缪之问题，一向讨论甚繁。向来取以说变宫与变徵，其说实始于西汉。京房所定律法云：

建日冬至之声，以黄钟为宫（C）、太簇为商（D）、姑洗为角（E）、林钟为徵（G）、南吕为羽（A）、应钟为变宫（B）、蕤宾为变徵（#F），此声气之元，五音之正也。故各终一日，其余以次运行，当日者各自为宫，而商、徵以类从焉。

京氏之书，幸保存于司马彪《续汉书·律历志·律准》中，其学得之于焦延寿，乃将十二律扩为六十律，以当期之日，所谓“五音之正，各終一日”者。审观其所列之表，唯黄钟、太簇、姑洗、蕤宾、林钟、南吕、应钟七律皆主一日，其余五十三律，或主五日，或六日，或七日，或八日不等，合得三百六十六日。其主一日之七律，即为五音之正，声气之元。实际上他所谓五音乃包括二变之应钟及蕤宾。其言曰：

应钟：上生蕤宾，应钟为宫，大吕商，蕤宾徵。一日。（律准数从略）

蕤宾：上生大吕，蕤宾为宫，夷则商，大吕徵，一日。

他在六十律中记其上生或下生，并标明宫、商、徵相应的律名。此以二变与五音之宫、商同等看待，可见他仍沿用周以来之七律，实际包括二变。但他所说的声气之元，只标出五音，即《左传》言“为七音以奉五声”。这和曾侯钟明用十二律而对二变没有加以凸出，情形无异。隋时毛爽（爽原为陈山阳太守）著《律谱》承袭京氏六十律之制，复创相生、相摄之法。其言曰：

相生者相变，始黄钟之管，下生林钟（按此隔八相生）以阳生阴，故变也。故相变者，异时而各应。

相摄者相通。如中吕之管，摄于“物应”，以母权子。相通者，同月而继应。应有早晚者，非正律气，乃子律相感，寄母中应也。

其说见于《隋书·律历志》。十二律为母，其余律皆为子，可与京房之说相参。京房所著《律历》一卷，旧有虞翻注，惠栋谓其书虽存，学者罕究。黄翔鹏论和与穆新说，竟断言应钟为变宫即和，蕤宾为变徵即穆，始作俑者为东汉时注《淮南子》之高诱，其实京房早明言“应钟为变宫，蕤宾为变徵。”明清以来有关律吕之书已言之详矣。

《淮南子·天文训》云：

宫生徵，徵生商（据《晋书·律历志》、《宋书·律志》），商生羽，羽生角，角生姑洗，姑洗生应钟，比于正音故为“和”（王引之读作不比于正音）。应钟生蕤宾，不比正音故为“缪”。

《文选》扬雄《甘泉赋》描写风声云："帷弸彋其拂汨兮，稍暗暗而靓深。阴阳清浊，穆羽相和兮，若夔牙之调琴。"张晏曰："声细不过羽，穆然相和也。"以"和"为一事，谓"穆然"为和之形容语。然《淮南子·天文训》则以比于正音为和，相反为缪，则分明区为二事。王引之训"比"为入，为合，王说大意如下：

> 应钟是"宫"之变音，故不入（合）于正音，谓之和。
> 蕤宾是徵之变音，故亦不入于正音，谓之缪，缪即穆，亦和也。
> 以律管言，变宫为和，变徵为穆。
> 以琴弦言，少宫为和，少商为穆。（按即指第六、七弦）

王说以为二变都不比于正音。考胡彦昇（雍正进士）著《乐律表微》已云："变宫之音与正宫相近，故谓之和；变徵之音，与正徵相干，故谓之缪。其实二变皆不比于正音，而和穆亦初无异义，故《宋志》变《淮南》之文谓：应钟不比于正音与蕤宾一例。《隋志》言宫、商、角、徵、羽为正，变宫、变徵为和。以和兼缪，是缪与和，一也。"《宋书·律志》于和、缪并言"不比于正音"，胡氏所引本，沈约自注："姑洗三月，应钟十月，不与正音比，故为和。和，徙声也。"又："缪，音相干也。周律故有缪、和，为武王伐纣七音也。"中华标点本校勘记第四、五据《淮南子·天文训》删去诸"不"字，似未必确。今沿旧本，并存王、胡二氏之说，以备参考。王引之未见胡书，而持论暗合。

钱塘注《天文训》别以顺逆说和、缪，谓和即下生，缪即上生；下生顺，故曰和；上生逆，故曰缪。其理甚为简单，试为疏说如下：

（一）云"角生姑洗，姑洗生应钟"者，在黄钟为宫（C）时，则姑洗为角（E），隔八下生则为应钟（B），应钟即变宫也，由角（E）至变宫（B），音逐渐高，是由浊而清，故曰和。

（二）云"应钟生蕤宾"者，应钟（B）上生蕤宾（♯F），蕤宾即变徵也。变宫上生，变徵音低于徵（G）半律，上生乃逆抗而行，故曰缪。

考《淮南子》上文言："姑洗之数六十四，主三月，下生应钟；应钟之数四十二，主十月，上生蕤宾；蕤宾之数五十七，主五月。"姑洗之数六十四下生应钟四十二，实即：$(64\times2)\div3\approx42.6$，应钟四十二上生蕤宾五十七，实即 $(42.6\times4)\div3=56.8$，其数有所不尽，《淮南》不计余数，但举整数而已。

清吴灯则以琴律说二变，其言曰：

所谓应钟即弦音之变宫度也，所谓蕤宾即弦音之变徵度也。弦音变宫之在下徵，第一弦为三音居第三位，变徵之在下徵第一弦为第七音居第七位，故此，徵弦之变宫第三位，即如宫弦之角声第三位，音虽不同，而“分”则恰值“正声”之度，故曰姑洗生应钟，比于正音为和也。至于徵弦之变徵第七位，即如宫弦之变宫第七位，音亦不同，而分则皆为“变声”之度，故曰应钟生蕤宾，不比正音为缪也。又注云：“和者，非声音之和，乃与正声之位分为和。缪者非声音之缪，其分不得比于正声之位，故为缪也。”（《自远堂琴谱》）

此则以音位之正变解释和缪，言之亦复成理。

今按《淮南子·天文训》只言和与缪，而不明指变宫、变徵；但《地形训》则言：

变宫生徵，变徵生商，变商生羽，变羽生角，变角生宫。

是五音皆可有变，不独宫、商为然。今观曾侯乙钟变音之有四角、四曾，先秦之世，变音分配于五音之中，汉代尚沿其旧。《淮南子》之说，吴南薰虽已有详细讨论，惜其未及见曾侯钟新资料，否则必不至各作揣测之辞也。

和与缪二名始见于《淮南子》，向来说者各异，计有相成及相反二义。为相成之说者，谓和与缪一义皆不比于正音；为相反之说者，谓和与缪义正相对。其一比于正音，另一则否。

曾侯乙钟铭律名有龢，居正律中吕之位（F），又有穆音，当正律无射音位（♭B）。F之与♭B，中间相隔四度，一如变徵之蕤宾（♯F）与变宫之应钟（B）两者之音距。故《淮南子》和、穆音理之来源，以曾侯乙资料比证之，知先秦当早有是说。吴韦昭注《周语》谓：“缪、和为武王伐纣七音。”然《周语》实无明文。

黄翔鹏《释穆和》，乃以琴律说之，谓穆相当于蕤宾调（即无射均），和相当于正调（即中吕均），配以天文，穆于时则属五月，和则为十一月，表之如下：

穆	^{b}B	夏至	五月	（琴）之蕤宾调（无射均）	音比黄钟
和	F	冬至	十一月	（琴）之正调（仲吕均）	音比林钟

穆与和有如天文上之二至，于乐律上为两重要据点，此未必符合《淮南子》之本意，然与曾侯钟之律名显有关涉，则无疑也。扬雄《甘泉赋》：“阴阳清浊，穆羽相和兮，若夔牙之调琴。”揆扬氏意，穆之与羽，同为音阶之名。证以楚律有穆钟，曾侯钟之龢，亦即羽颟下角之异称，知扬说或远有所本。

杂论

（一）十二律、七音与伶州鸠四均

殷代已有编钟，据李纯一实测，得到下列结论：

> 大司空村殷墓出土的321：8号钟，音高为$^{b}e^{3}$或$^{\#}d^{2}$（周律蕤宾），则其主音$^{\#}f$（周律南吕），与故宫藏殷编钟之主音$^{\#}c^{2}$（周律姑洗）是完全五度的协和关系。

因此，推知殷人有半音观念，且有一定的高度与五度协和观念，即有创造十二律的前提条件。（《考古学报》，1957（3））《礼记·郊特牲》说：“殷人尚声，周人尚臭。”殷人尚声，对于辨声的能力应该已有相当的成就。

十二律名称起于何时，目前尚难质言。《左传·定公四年》：“分康叔以旃旌、大吕、殷人七族”；“分唐叔以大路，密须之鼓、阙巩、姑洗，怀姓九宗。”贾逵云：“大吕、姑洗，钟名。”据此，武王克殷赏赐的重器，其中正有大吕、姑洗两律钟。近年出土西周钟有无射钟。1979年陕西扶风出土乎钟铭辞云：

> 司土（徒）南宫乎，乍大𬭼（林）㝅（协）钟。兹钟名曰无旲（射）。

此为武王重臣南宫适后裔所制之器。其钟可发二个音，鼓部为B（变宫），铣部为D（商）。据罗西章报告，西周尚有妥宾钟出土，未见发表。依上述考古资料，结合文献看来，西周时曾经采用律吕来作特钟的命名，且已

有大吕、姑洗、林钟、无射、妥宾诸律名。约述于下：

大吕　姑洗（武王分康叔钟）

无臭（射）　大林　妥宾（新出土西周钟名）

以是推之，西周泠人当会晓得十二律。《周语下》："景王将铸无射，而为之大林。单穆公曰：'若无射有林，耳弗及也。'"韦注："无射，阳声之细者也。林钟，阴声之大者也。细抑大陵，故耳不能听及也。"按无射的音分值为1 019.520，林钟的音分值为701.955。南宫乎氏作大林协钟，而名其钟曰无臭（无射）。大林属六月的未气，一曰函钟，实是蕤宾（午）的阴吕，故言阴声之大者，无射是九月的戌气，乃阳律之下者，其音最细。西周南宫氏钟必是编钟，分明兼备阴声之大（林钟）和阳律之细（无射）二组音，与景王之铸无射而为之大林，情形正相同。贾逵《国语注》称："大林、无射之覆也。"意思是说无射低细为林钟声高所掩盖，其实编钟本身具备许多音，大小高低之律，同时并存，了不相妨。

十二律的构成，是基于十二律管的确立。古人取一定长度的竹管，按其长短，吹出声音高低，拿其中一个最低做基音，作为黄钟。

《吕览·古乐》说："伶伦取竹，其长三寸九分，吹之以为黄钟之宫。"这是说取最长的管来定取最低的音。《大戴礼·曾子天圆》篇："圣人截十二管以宗（定）八音之上、下、清、浊，谓之律。"古人晓得用十二根竹管取音，数用十二，似乎是从十二月观念而生，所以十二律很早便和十二月结合成为不可分的关系。十二律排列的先后，主要是根据管的长度，秩然不紊，列表如下：

律次	律名	管长（寸）	约数（寸）	合厘米	《淮南子·天文训》度数
1	黄钟	9	9	20.78	81
2	大吕	$8\frac{104}{243}$	8.43	19.46	76
3	太簇	8	8	18.47	72
4	夹钟（圜钟）	$7\frac{1075}{2187}$	7.49	17.29	68

续前表

5	姑洗	$7\frac{1}{9}$	7.11	16.42	64
6	中吕	$6\frac{12974}{19683}$	6.66	15.38	60
7	林钟（函钟）	6	6	13.85	54
8	蕤宾	$6\frac{26}{81}$	6.32	14.59	57
9	夷则	$5\frac{451}{729}$	5.52	12.98	51
10	南吕	$5\frac{1}{3}$	5.33	12.31	48
11	无射	$4\frac{6524}{6561}$	4.99	11.52	45
12	应钟	$4\frac{20}{27}$	4.74	10.94	42

十二律的形成，由九寸的黄钟到四寸许的应钟，其音由低逐渐升高，管愈短则音愈高，相反的，管愈长则音愈低，故以黄钟为起点。

文献上最重要而比较具体的音乐理论材料，是《国语·周语下》周景王将铸无射问律于伶州鸠。州鸠是当时的泠（乐）官，他的一段对话言及武王伐纣时的天象，岁、月、日、星、辰五位，自鹑火至房星的天驷，即二十八宿由张至房合为七宿，自午至子，其度数为七，故为七列，于是乎有七律。他运用天象来解释乐律之所以为"七"之理。景王时候有无二十八宿，以前的学者不很置信，但从曾侯乙墓同时出土的漆箱盖上面写着二十八宿名称及青龙、白虎四象之二，证明二十八宿的体系在春秋时已受到充分的运用，《左传》里面谈及十二分野占验亦不一而足，可以推知伶州鸠之说是有根据的。韦注："鹑火之分：张十三度。驷，天驷，房五度。岁、月之所在。从张至房七列，合七宿，谓张、翼、轸、角、亢、氐、房也。"参看下表（七列星宿附记距星通用名）：

十二辰	十二次（分野）	二十八宿	
子	玄枵（天黿）	女、虚、危	星在天黿。
丑	星纪	斗、牛	
寅	析木	箕、斗	日在析木之津，辰在斗柄。
卯	大火	房（天蝎座 δ）、心、尾	
辰	寿星	角（室女座 α） 亢（室女座 κ） 氐（天秤座 α^2）	
巳	鹑尾	翼（巨爵座 δ） 轸（乌鸦座 γ）	
午	鹑火	柳、星、张（长蛇座 μ）	武王伐纣岁在鹑火。
未	鹑首	井、鬼	
申	实沈	毕、觜、参	
酉	大梁	胃、昴	
戌	降娄	奎、娄	
亥	取訾 豕韦	室、壁	

又云：

岁在鹑火午，辰星在天黿子。鹑火，周分野。天黿及辰火星，周所出，自午至子，其度七同也。

按此指十二辰配十二次，起于鹑火之午，迄于玄枵之子，恰为七个辰。
又韦注：

星，辰星也，辰星在须女，日在析木之津。辰在斗柄，故皆在北维。北维，北方水位也。

按十二次自析木至玄枵。从斗一度至十一度，分属析木。
州鸠又说：

武王以二月癸亥，夜陈（阵）未毕而雨。

以夷则之上宫，当辰。辰在戌上，故长。夷则之上宫，名之曰羽，所以屏藩民则也。

王以黄钟之下宫，布戎于牧之野，故谓之厉，所以厉六师也。

以太簇之下宫，布令于商……故谓之宣，所以宣三王之德也。

反及嬴内，以无射之上宫，布宪施舍于百姓，故谓之嬴乱。

这段话很不好懂。十二律中只举出夷则、黄钟、太簇、无射四律，而以夷则为长。韦注："长，谓先用之也。"夷则何以先用？他说道："当辰，辰在戌上。"我想伶州鸠的解释，每用声训，古来的习惯如此。戌是灭的意思（《淮南子·天文训》："戌者，灭也。"《说文》亦然），即指敌方当灭，因为辰在戌之上，韦注引用《周礼》："太师执同（一作铜）律以听军声而诏吉凶，古代出兵，太师抱天时（即式盘）于车上。"从"当辰"一句看来，可见当日必使用式以验天时。至于如何听军声，据《五行大义》引《黄帝兵决》称，有审五音以知敌性。五音，太公云：

枹鼓之音——角

金铁矛戟之声——商

寂寞无声——宫

见火光——徵

闻人啸呼之声——羽

怎样去辨别吉凶？可惜没有具体资料。

夷则四律有上宫、下宫之分。韦注："上宫，以夷则为宫声。"又云："黄钟在下，故曰下宫也。"所云"以夷则为宫声"则是旋宫法。古乐，五声十二律旋相为宫。（详陈澧：《声律通考》一）《大戴礼·曾子天圆》篇："圣人截十二管以宗（定）八音之上、下、清、浊，谓之律。"《礼记·礼运》："五声、六律、十二管还相为宫也。"① 今观曾侯乙墓所出钮钟钲部铭文，记着"某律之宫"，在合编号一至九钟的钲部皆然，这正是乐师在演奏中作为旋宫转调的标记。伶州鸠所说的"夷则上宫"自是指以夷则为主调之宫，其他黄钟、太

① 郑樵《七音略》序引唐杨收论古旋律，称东汉"章帝时太常丞鲍业始旋十二宫"。唐宋人大抵相信此说，实则非常错误。

簇、无射亦是如此。《周礼·大司乐》祭天以圜钟为宫；人鬼之乐，以黄钟为宫。周人使用旋宫法，自属可信。至于宫分上下者，即《天圆》篇之八音之上下。曾侯钟铭所记之五音有下（如下角）而无上。十二律皆得为宫，配以五音，复分上下，则更为精细。胡彦昇解说州鸠之七律云："七律者，黄钟一均之律也。""唯武王所作羽、厉、宣、嬴四乐，则五声之外，兼用二变。此四乐者盖取杀气相并之义，有粗厉、猛起、奋末、广贲之音焉。"又称："用本宫之律为起、毕。黄钟、太簇当用正声为调，或以其清声起毕而谓之上宫，则以其正声起毕者为下宫矣。夷则、无射声已高急，当用倍声为调，其以倍声起毕者，谓之下宫，则或以其清声起毕者谓之上宫矣。"（《乐律表微》二）虽为揣度之辞，观于曾侯钟铭十二律合五音之后，复有曾、颠等加缀音符，高音的清声与倍声，纷然杂陈。春秋以来辨别声音已极微细；西周初年旋宫之真相，可想而知。

周景王所铸的钟，到六朝时候，尚存三个。《隋书·律历志》引梁武帝《钟律纬》举山谦之《记》而为之说云：

> 殿前三钟，悉是周景王所铸无射也。遣乐官以夷则笛饮，则声韵合和。端门外钟，亦案其铭题定皆夷则。其西厢一钟，以今笛饮，乃中南吕，验其镌刻，乃是太簇。……宋武帝平中原，使将军陈倾致三钟，小、大、中各一，则今之太极殿前二钟，端门外一钟是也。按西钟铭，则云："清庙撞钟。"秦无清庙，此周制明矣。又一铭云"太簇钟徵"，则林钟宫所施也。京房推用，似有由也。检题既无秦汉年代，直云夷则、太簇，则非秦汉明矣。

所存三钟，其一有"夷则"之铭，一有"清庙"之称，即取《周颂》"清庙之什"。至"太簇钟徵"，即指太簇之徵，以曾侯乙钟铭"姑洗之徵"例之，景王时正用十二律配五音之制，且著之钟铭矣。大司乐禘大祭，天神之乐，圜钟为宫、黄钟为角、太簇为徵；人鬼之乐，则黄钟为宫、大吕为角、太簇为徵。凡天、人之乐，都有太簇徵，所谓"太簇钟徵"其义可得而明。

伶州鸠言夷则之上宫为羽，黄钟之下宫为厉，太簇之下宫为宣，无射之上宫为嬴乱，可见四律皆可以为宫，且宫区别上下。十二律在周时旋宫法已使用，何以独举此四律，则尚有说。

十二律中黄钟为宫，太簇为商，姑洗为角，林钟为徵，南吕为羽，是为

五正音。宫至商隔二律（音程值为 204），商至角隔二律（音程值亦为 204），角至徵隔三律（音程值为 204＋90），徵至羽隔二律（音程值 204），羽至清宫隔三律（音程值为 204＋114），是为八度。（总音程值为 204×5＋90＋114＝1 224，比纯律八度音程的 1 200cent 高 24C。）

夷则为徵（林钟）之高一律，正在羽（南吕）之前，故夷则之高一律为羽，夷则为♯G～♭A，A 为羽，♭A 在曾国律上为誁羽，亦称宫曾，即伶州鸠之夷则上宫。黄钟之下宫即 C，伶州鸠谓之为厉。太簇之下宫即 D，曾国谓之商，伶州鸠谓之宣，其上宫应为夹钟之♭E，曾国律亦名曰徵颟下角。

无射为（羽）南吕 A 之高一律，即♯A～♭B，曾国律谓之为商曾。

所谓夷则、黄钟、太簇、无射实代表徵、宫、商、羽四音。古琴有五调，北魏已是如此，《魏书·乐志》陈仲儒于神龟二年奏言："依琴五调调声之法，以均乐器五调，各以一声为主。"所谓琴之五调即黄钟、夹钟、中吕、夷则、无射五均，详见附表。

五均之中，中吕均以三弦为宫，陈仲儒奏："若以中吕为宫，则十二律内全无所取。何者？中吕为十二之窍，变律之首。"中吕为十二之窍，《魏书》各本皆作"窍"，卢文弨（《魏书乐志校补》）据《通典》一四三改作"穷"。中华标点本据《乐志》大乐令崔九龙言于祖莹云："声有七声，调有七调，以今七调，合之七律，起于黄钟，终于中吕。"亦改"窍"字为"穷"。按公孙崇言："以中吕为宫，犹用林钟为商，黄钟为徵，何由可谐？"陈仲儒主张中吕是变律之首，视京说为变律也。崔氏之语起黄钟，终中吕，其实即依据京房而立说。以琴律论，中吕可为律本。朱熹云："乐律自黄钟至中吕皆属阳，自蕤宾至应钟皆属阴，此是一个大阴阳。自黄钟至中吕皆下生，自蕤宾至应钟皆上生。"终于中吕者，指中吕为阳律下生之终也。琴家谓中吕为主均，以其不必紧缓弦，一弦不动作为律本，故称为正调。[①]

琴之五均，如除去作为律本不用转弦之中吕，实得黄钟、夹钟、夷则、无射四均而已。

① 中吕为律本之说，参见余地山：《五均说》，《今虞琴刊》本。

琴弦五均表

	黄钟均	夹钟均	中吕均	夷则均	无射均
一（弦）	宫1	羽6	徵5	角3	商2
二	商2	宫1	羽6	徵5	角3
三	角3	商2	宫1	羽6	徵5
四	徵5	角3	商2	宫1	羽6
五	羽6	徵5	角3	商2	宫1
六	少宫1	少羽6	少徵5	少角3	少商2
七	少商2	少宫1	少羽6	少徵5	少角3
异名	慢角调	姑洗调（又称清商调）	正调	慢宫调	蕤宾调
五音调属	宫调	商调	角调	徵调	羽调
弦次为宫	以一弦为宫	以二弦为宫	以三弦为宫，四弦为商，六、七弦比于一、二	以四弦为宫、五弦为商	以五弦为宫，一弦为商，六、七比于一、二
音高	C	^{b}E	F	$^{\#}$G或^{b}A	^{b}B
弦之紧缓	正调宽三弦	正调紧二、五、七弦	不宽紧、即正调	正调宽一、三、六弦	正调紧五弦

（用《春草堂琴谱》说）

	周伶州鸠说		异称	琴均
^{b}A	夷则	上宫	羽	夷则均
C	黄钟	下宫	厉	黄钟均
D	太簇	下宫	宣	夹钟均又称姑洗调
^{b}B	无射	上宫	嬴乱	无射均

周之太簇，琴均作夹钟，同属商音。太簇为正商（D），夹钟只隔一律，以平均律论，可说是$^{\#}$D或^{b}E。在琴或称姑洗均，姑洗即E。故从E而言，夹钟之律是^{b}E，从D（商）而言亦是$^{\#}$D，同属商音，故太簇与夹钟可视为一体。因知伶州鸠之四均与琴之四均（律本中吕除外）性质无异，可见周人之律学有他的乐理上根据。

中国乐律史上有七音及八音之争论。琉璃阁殷墓陶埙出现半音序例，安阳小屯武丁期陶埙又在接近完整的半音阶中构成七声音阶。周初有七律，知伶州鸠所说非无根据。

《尚书大传》称为七始。以黄钟为天始，林钟为地始，太簇为人始。而姑洗、蕤宾、南吕、应钟分属四时，三始与四时合而为七。汉《郊祀歌》云

"七始华华，肃倡和声。"《汉书·律历志》云："《书》曰：予欲闻六律、五声、八音、七始，咏以出内（纳）五言，汝听！"《隋书·律志》作"予欲闻六律、五声、八音、七始，训以出纳五言。"这句话《尚书》和《史记》有许多异文。近年洛阳出熹平石经《益稷》残石有一行分明作"声、八音、七始滑以"等字为欧阳氏本，则《尚书》原文隶书正作"七始"无误。（按《史记·夏本纪》作"来始滑"，来乃是桼之形讹，汉人每以桼代七。今本《益稷》作"在治忽"，在字可能因七形近中之误，治又"始"之形近借用。熹平石经作"七始"，极为重要，可与《尚书大传》互证。①）七律与七始，向来视为一事，不成问题。

隋时郑译同苏夔讨论七音，引用《汉书·律志》"天、地、人及四时谓之七始"作为证据（《隋书》卷十四）。北周时，故梁黄门侍郎裴政上书言："昔者大舜欲闻七始，下洎周武，爰创七音，持林钟作黄钟，以为正调之首。"及周高祖读史书，见武王克殷而作七始，又欲废八而悬七，并除黄钟之正宫，用林钟为调首，长孙绍远反对之，与乐部齐树（一作树提）重论废八悬七之事，其说详《隋书·音乐志》（参《北史》二十二长孙道生附传，《周书》二十六长孙绍远传）。但北周竟实行七音，盖仿效西周也。今观南宫乎钟铭"作大鑙（林）协钟"，西周重视"林钟"，可以见之，盖以林有君义（《尔雅·释诂》。《汉书·律历志》云："林钟，林，君也。言阴气受任助蕤宾君主种物，使长大楙盛也。"（《白虎通》则训林为众），以林钟为首调，古或有此事。上生下生颇晚出，黄钟下生林钟乃后来之理论，不可以衡量三代之乐。观曾国律实以姑洗为宫，则林钟、太簇何曾不可为宫耶？淅川所出春秋晚期编钟九枚，隧部音宫、商五正音具备，而右鼓音则有♯F（变徵）、♯G、B（变宫）、♯C、D、G、♯D七音，共十二声（《考古》，1981（2））。曾侯钟测音有♯F及B，即变徵与变宫。春秋时候，由五正音加上二变的七音，事实上早已存在。虽有七音，仍以五声为主，故《左传》云："为七音以奉五声。"观曾国钟律，二变全不重要，可以知之。

曾国钟律的构成，是由旧五音中抽出角（E）来配合其他四音成为宫角、商角、羽角、徵角，再加上四曾，来构成十二律。可安排一公式如下：

---

① 参见《考古学报》，1981（2），187页，许景元文。吴南薰对此问题曾提出讨论，希望后人能拾遗补亡（见《会通》，12页）。

四音十四角十四曾＝十二律

十二律名称在曾国律吕中只出现割肄（姑洗）、蕤宾、无铎（射）、黄钟、太矦（簇），其他则不用，而代以四角、四曾之名目，试表之如下：

十二正律律名	西洋音值	旧五音之四音及七音	曾律新名		曾国律
			四音配“角”	四音加“曾”	
黄钟	C	宫（C）			姑洗
大吕	$^{\#}C \sim {}^{b}D$		羽角		
太簇	D	商（D）			妥宾
夹钟	$^{b}E \sim {}^{\#}D$			徵曾	
姑洗	E	角（E）	宫角		肅（函）音
中吕	F			羽曾	穌 F_5
蕤宾	$^{\#}F \sim {}^{b}G$	变徵	商角		无铎、嬴孠
林钟	G	徵（G）			
夷则	$^{b}A \sim {}^{\#}G$			宫曾	黄钟、郿音
南吕	A	羽（A）			
无射	$^{b}B \sim {}^{\#}A$			商曾	太簇、穆音
应钟	B	变宫	徵角		浊姑洗

兹再归纳说明如次：

“大吕”等于“羽角”$^{\#}C_4$，“姑洗”等于“宫角”E_4，“蕤宾”等于“商角”$^{\#}F_4$，“应钟”等于“徵角”B_4。

宫角比宫大三度，商角比商大三度，徵角比徵大三度，羽角比羽大三度。“夹钟”等于“徵曾”$^{b}E_4$。“中吕”等于“羽曾”F_4，“夷则”等于“宫曾”$^{b}A_4$，“无射”等于“商曾”$^{b}B_4$。

宫曾比宫角大三度，商曾比商角大三度，徵曾比徵角大三度，羽曾比羽角大三度。宫角对宫音小三度，商角对商音小三度，徵角对徵音小三度，羽角对羽音小三度。

这样虽无十二律之名而有十二律之实。可见在五声、七音及十二律的乐制下可以有不同样的编排以构成独特的乐律体系。

曾国律的陪声，竟跨越五个半八度，而清声、变音在错综复杂之中极具条理，以角配合其他四音，由“角”、“曾”相配之双重的三度关系，构成十

二个均等的半音（如羽角即#C，羽曾即F），由加缀角与曾作为四角四曾，以形成半音的律名，在在见出当日制作者的巧思，这是过去钟律家所梦想不到的。

（二）楚琴及楚之乐学，兼论琴准

楚国有关音乐的学问是相当发达的。楚有乐尹之官，《左传・定公五年》"楚以钟建为乐尹"，杜注："司乐大夫。"又《左传・僖公二十二年》"有师缙"，杜注："缙，楚乐师也。"

"幽而楚奏"之钟仪本为泠人，其后裔有钟期。期名见《吕氏春秋・本味》篇，又《精通》篇"钟子期夜闻击磬而悲"，高诱注云："钟，姓也；子，通称；期，名也。楚人钟仪之族。"高诱注《本味》篇云："伯，氏；牙，名，或作雅。钟，氏；期，名。……悉楚人也。"伯牙、钟期皆为楚人。钟期的年代，据《韩非子・见难》篇"钟期凭琴对秦昭王"（《秦策》作中期，详汪中说[①]），则钟期后来曾仕秦。钟建、钟仪，以钟为氏，皆是泠人，必为钟师，故以钟为姓。

楚人于音乐颇有著述。孔子弟子公孙尼子，亦楚人也。（《史记・仲尼弟子列传》。《集解》引郑玄云："楚人。"《孔子家语》谓卫人，非。）桓谭《新论》称河间献王好儒，取《公孙尼子》以作《乐记》。《隋书・音乐志》载梁武帝天监元年沈约奏答"《乐记》取《公孙尼子》"，是今本《礼记・乐记》，乃出楚人之学。

"楚琴"自来非常著名。阮籍《乐论》："汉桓帝闻楚琴，凄凄伤心。"楚的名琴甚多，楚庄王之鸣琴名曰绕梁。《古琴疏》："宋华元献楚庄王以绕梁之琴。"晋傅玄《琴赋》序："伯牙之琴名曰递钟。"汉王褒《圣主得贤臣颂》："伯牙操递钟。"晋灼注："二十四钟各有节奏，击之不常，故曰递。"臣瓒曰："《楚辞》云：奏伯牙之号钟。"师古曰："琴名是也。"《太音琴谱》云："相传黄帝大合鬼神，以递钟之琴奏清角之音，凡十三弦。"（黄佐《乐典》卷一引）伯牙的琴名曰号钟亦作递钟。（《宋书・乐志》称"齐桓曰号钟"。）楚王子无亏有琴曰青翻。

至于楚之琴曲，《琴操》所录，有伯牙所作之《水仙操》、《怀陵操》（激徵之音），楚庄王妃樊姬作之《列女引》，商梁子之《辟历引》，龙丘高望楚而

---

① 参见汪中：《述学》外篇，《汉上琴台之铭》，附《伯牙事考》。

作之《楚引》。《古文苑》载宋玉《风赋》："中有鸣琴焉，臣援而鼓之，为《幽兰》、《白雪》之曲。"楚旧有《幽兰曲》。丘公明所传之《碣石调（日本人的《琴学发挥》作"乞食调"）幽兰谱》即其遗音。丘氏所弹者为楚调，谱末列楚调之曲，首为《楚明光》，第三为《白雪》，五即《幽兰》。足证《幽兰》、《白雪》为楚之琴曲。

《诗》言"胥鼓南"。钟铭有云："楚王媵邛（江）仲嬭南龢钟。"南即指南音。《左传·成公九年》记楚国钟仪事云：

> 问其族，对曰："泠人也。"公曰："能乐乎?"对曰："先父之职官也，敢有二事?"使与之琴，操南音。……范文子曰："楚囚，君子也。言称先职，不背本也；乐操土风，不忘旧也。"

王粲于荆州作《登楼赋》，亦云"钟仪幽而楚奏"。读《左传》，知楚国泠官师职系世袭的。周景王时，伶州鸠亦是泠人。敦煌所出《周语》北魏写本泠字作聆。南音亦可用之操缦，以琴表现之。

《吴都赋》云："登东歌，操南音，胤阳阿，咏韎任，荆艳楚舞，吴愉越吟。"刘渊林注云："《晏子春秋》曰：'桀作东歌。南音，徵引也，南国之音也。左氏《传》曰钟仪在晋，使与之琴，操南音。商、角、徵、羽各有引。钟仪楚人，思在楚，故操南音。'"

所引《晏子》，今本在内篇《谏上第一》，无"桀作东歌。南音"六字。孙星衍谓有脱文，是也。晏子称东歌出于夏桀之乐。刘氏指出南音为徵引，又称商、角、徵、羽各有引，徵属于南方，故曰"南音徵引"。表之如下：

	羽（水）	
商（金）	宫（中）（土）	角（木）
	徵（火）	

五音各有引。宋玉对楚王问云："引商刻羽，杂以流徵。"以南音之"徵引"比方之，引商应是商引。琴曲每以引为名，如《辟历引》、《楚引》是。南音以徵引为主，钟仪所奏之琴，既为南音，自属楚调。

随县出土乐器，有五弦琴和十弦琴。五弦琴出于东室，长 115 厘米，等于汉尺五尺，有五个弦孔，弦距约 1 厘米，琴身髹漆，岳山甚低，弦距狭窄，不适宜用指弹奏。十弦琴用独木制成，有十个弦孔，弦距约 1.4 厘米。全长 67 厘米，不足汉尺三尺，无徽。《永乐琴书集成》："大琴二十弦，中琴十弦，小琴五弦。"明韩邦奇《苑洛志乐》卷九据陈旸《乐书》谓："五弦之琴小琴之制。倍之为十弦，中琴之制。中琴之名见于《礼记·明堂位》，为四代之乐，始于有虞。"这二种琴可能是小琴、中琴的雏形。但从形制看来，它不适宜于演奏。因为是用独木斫成，所谓音箱，自末端至尾部，实际亦是一块实木。我疑心是用来"度律均钟"的弦准。黄翔鹏亦说："弄不清它的演奏方法，也许竟是一件用来调钟定律的工具。"①

《吕览》记载古代制作乐器的人物：五弦瑟，士达作。十五弦瑟，瞽叟作，又名大章。二十三弦之瑟，舜命延作。长沙马王堆及江陵、信阳等地出土之瑟，有二十五弦、二十三弦、二十四弦各种，足见《吕览》所说二十三弦之瑟，非无根据。马王堆瑟的调弦法，据研究所得，是用五声音阶来调弦，和《庄子·徐无鬼》所记相符。汉瑟以宫音居中，《续汉书·礼仪志》说：

宫处于中，左右为商、徵、角、羽。

马王堆瑟是按五音来调弦的②，五弦琴想必亦是用同样的调弦法，以宫居中，作为中声。十弦恰是五弦的二组。

《周语下》："（景）王问律于伶州鸠。对曰：律所以立均出度也。古之神瞽，考中声而量之以制，度律均钟。百官轨仪，纪之以三，平之以六，成于十二，天之道也。"韦注："天之大数不过十二。"所以有十二次，十二月。韦又注："神瞽是乐正，死而为乐祖，祭于瞽宗，谓之神瞽。"

中声，韦注说为中和之声，似非其义。中声与"立均"之事有关。什么是"均"？韦注云：

① 黄翔鹏：《古代音乐光辉创造的见证》，载《人民音乐》，1979（4）。

② 参见《长沙马王堆汉墓发掘报告》，105 页。

均者，均钟木，长七尺，有弦系之，以均钟者，度钟大小清浊也，汉大予乐官有之。

《后汉书·张衡传》李贤注：

均长八尺，施弦以调六律也。

立均即是用弦来定律的工具，古有此器，名之曰“均”。西汉时，京房认为竹声不可以度调，故另制准。（陈澧亦说“用弦定律”胜于竹管。）准的形制，据《续汉书·律历志》说：

京房曰：竹声不可以度调，故作准以定数。准之状如瑟，长丈，而十三弦，隐间九尺，以应黄钟之律九寸。中央一弦，下有画分寸，以为六十律清浊之节。

京房的准，中央一弦，即是作为中声的标准。他的“准”正是由“均”推进一步。随县出土的五弦琴和十弦琴，可能是先秦的弦准，用来为钟磬调音律。它比汉时大予乐官署的均钟木略小，有弦孔可以系弦，它的用途和准想是相同的。

随县琴上既安有弦孔，可推知该器应是律准。由此得到对定律工具的新认识，向来有二件误解之事，须加以澄清：

（一）用弦定律非始于京房。日本田边尚雄论定律之事，希腊就弦长论之，中国全就管长论之，管不如弦之准确，至汉京房，始加以改良。希腊毕太哥拉有弦长比之论，京房因之有竹声十三律之说。朱谦之著《中国古代乐律对于希腊之影响》一文[①]，认为：“毕太哥拉以弦乐器（monocord）作计算乐律的标准，虽比中国以律管之长为标准者进步，但实从中国得来。中国则直到京房看出‘竹声不可以度调’，才知道根据律管的算法，实有‘管口补正’的错误。因之，京房便主张以弦长代替律管，分明是受希腊乐律的影响。”今按春秋时已有安弦的准器，则京房乃远有所受。古代中、希交通情形尚不明了，而遽断京房以弦代管为受到希腊之影响，殊不可信。

① 朱氏书为中央音乐学院民族音乐研究所丛刊，1957年由北京音乐出版社印行。

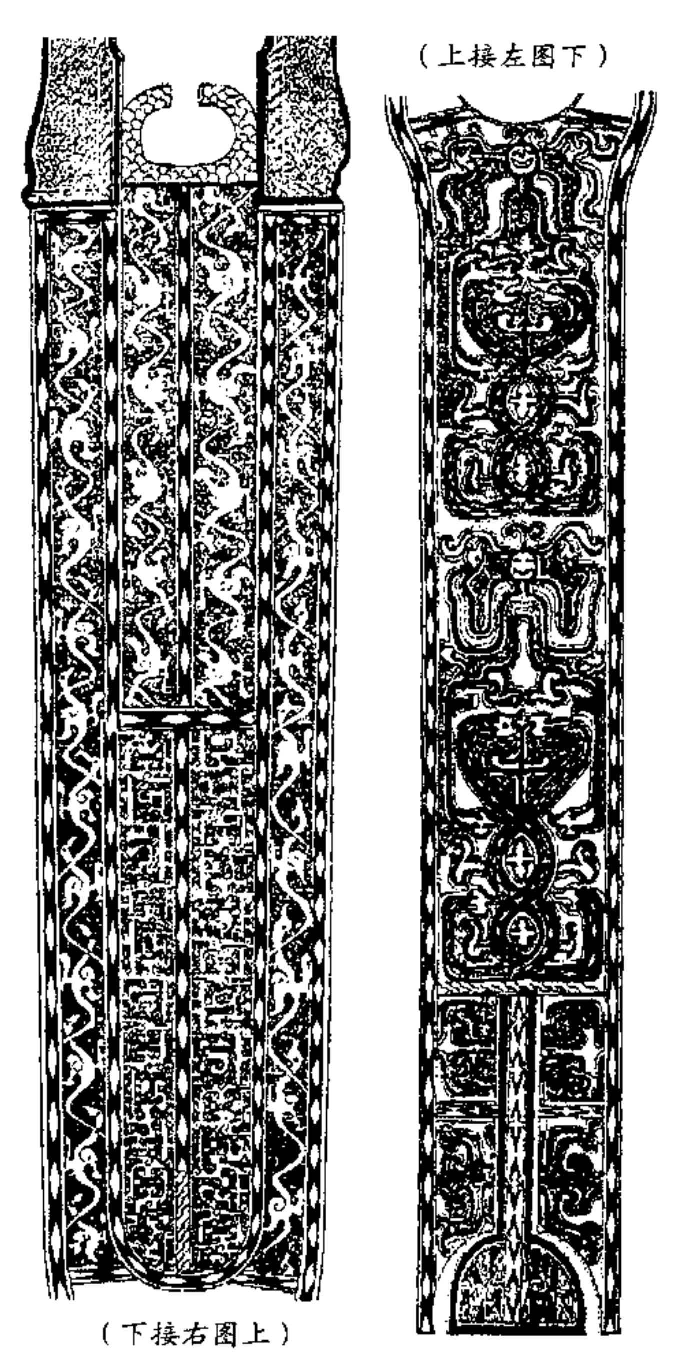
（二）汉人所谓诗律，实为循弦观乐之事，非讲求平仄。《汉书·郊祀志》："六律五声，幽赞圣意，神乐四合，各有方象。"此即谓立乐府协音律也。《诗》三百篇无不入乐，汉人每言以"诗律教授"，其实与《汉书·平帝纪》所说"钟律教授"，根本是分不开的。《史记·乐书》云："乐师辩乎声诗，故北面而弦。"郑玄注："弦谓鼓琴、瑟。"《正义》谓："辩生变，变成方谓之音。"郑玄的解释："宫、商、角、徵、羽别声诗，声谓歌也。"窃按汉人区别声与音——五声与八音为二事，详《风俗通》。（其《音声》篇云："声者，宫、商、角、徵、羽也；音者，土曰埙，匏曰笙。"）故有声为本、音为末之论。可知辨别声诗应指诗律之五声。《乐记》："声相应，故杂比曰音，单出曰声。"《史记正义》引皇侃云："单声不足，故变杂五声使交错成文，乃谓之音。"音是很复杂的，指清浊高下相变的均调，声是指五个音阶，即指律甚明。辨别声诗的事，本为乐师的任务，后来有些学者亦从事于此，在东汉称之为诗律。

《后汉书·钟皓传》云："皓避隐密山，以诗律教授，门徒千余人。"又称："诸儒颂钟皓云：'林虑懿德，非礼不处。悦此诗书，弦琴乐古。'"皓以诗律教人，其人又喜欢"弦琴乐古"，这里的诗律，不是清人所讲之《声调谱》问题，而是《诗经》合乐问题。汉人所讲求之诗律，应是诵诗时配合弦琴之事，因为三百篇皆人乐，如何辨别声诗的律吕，是很重要的。有人把钟皓教授的诗律，说成做诗讲求平仄的方法，有如英语的 versification，那是很有问题的。

近年长沙五里牌战国木椁墓出土木琴，长 79 厘米，从凹槽内弦道勒痕观察，应为十弦，尾部有一轸。和曾侯乙墓中的十弦琴很相似，但形制则近于马王堆三号墓中的七弦琴，琴身有极绚美的图绘，表现楚琴的特色。[①] 曾侯墓的五弦琴，纹绘非常复杂，前侧有十二只振翅的凤鸟，背面绘有人珥双蛇，说者谓即《大荒西经》所记的夏后开（启）。[②] 今附该图摹本于后，以供参考。

① 参见《长沙市五里牌战国木椁墓》，载《湖南考古辑刊》一，1982。

② 参见冯光生：《珍奇的夏后开得乐图》，载《江汉考古》，1983（1）。



曾侯乙墓出土五弦琴的侧、背面纹饰展开图

（三）论楚商、楚辞“劳商”与商角

黄翔鹏著《释楚商》一文，描写曾侯钟整套的音域和最高组与最低组的调式音级如下：

高音组二	中音组	次低组	最低组
$d^1\sim c^4$	$g\sim c^3$	D~g	$A_1\sim D$

它的特点是：

（一）音列的两端，高音为宫，而基础的低音为商。

（二）以商为主，其次则重在徵、宫二音。商—徵—宫是它的主要骨干。

黄氏指出“楚商”即是穆钟之商，相当于今之$^bB^1$，琴曲上的凄凉调亦名楚商，它是把琴弦紧二和紧五，可以比证。

宋代金石家所见的楚王（酓章）钟上说：“奠之于西旒，其永時（‘時’等于‘持’）用亯。”文字与曾侯乙墓所出者相同。钟背有“穆、商、商”三字。黄翔鹏谓楚国作为生律之本叫“穆钟”，见于曾钟铭为律名，他拿来解释穆、商、商的穆。他把商商看成商字的叠用。吴钊驳之，谓其不符合该钟原有刻字的位置。今按薛氏《款识》著录曾侯钟有二，皆得之湖北之安陆，一藏方城范氏，其铭如下：

穆

商　商

穆字一行，疑在隧部，表示穆音之律。商与商二名分开为另一行，或者分别在鼓左与鼓右，各记着一个商音，并非连读称作“商商”。今以曾侯乙钟铭证之，穆是穆音之律，即$^bB^2$，商是D音。曾钟通例，在隧部、鼓部之上镌记五音的宫、商等名目，最为普遍。考察所有曾侯乙钟磬铭中，并未见到叠用两个“商”的情况，因此知过去学人（如杨树达《积微居金文说》，225页）合读为“穆商商”，是不对的。周乐不用商调。若曾侯钟铭所见：

钮钟　隧部铭有：商、商角、商曾。

甬钟　铭有：龢商（$^\#C$）、索商（D）、商角、商颟（^bC）、商曾（^bB）。

磬　铭有：商、少商、大商、醑商、商曾、少商曾、大商曾、少商曾之反、少商颟之反。

则曾国律有大量商音。蔡侯卢云：

穆穆亹亹，恖（“思”等于“斯”）害訢（䜣）旟（扬）。威义（仪）游游（优优），霝颂託（托）商。

同文者不止一器。“害”字以曾侯钟铭姑洗之习作“割肄”例之，害可读为割肄之割，即姑洗之省称。“霝颂托商”句，从于省吾读。于氏训商为《商颂》，犹言“依托《商颂》”。按《乐记》：“宜歌《商》”，郑注：“《商》，宋诗也。”《商》固可指宋人留传之《商颂》，此处以指商音，于义亦通。

曾国为楚之附庸，蔡则后亡于楚，曾、蔡都重视商音，楚国亦然，故后来有“楚商”及劳商之曲。

考《楚辞·大招》出现“劳商”一名，文云：“伏戏《驾辩》，楚《劳商》只……叩钟调磬，娱人乱只。”王逸注：“《驾辩》，《劳商》，皆曲名也。言伏羲氏作瑟，造《驾辩》之曲，楚人因之作《劳商》之歌，皆要妙之音。……劳，绞也，以楚声绞商音，为之清激也。”绞亦作挍（《广韵·上声》三十一巧训为“接物也”）。所谓绞商音，可以解作重二个商音。上述黄氏所陈最低组以商（D）始，次低组有商音，而最高组亦以商音终，这样起讫叠用商音，正是所谓绞商音为之清激的现象。《大招》之“劳商”，《朱子集注》以《劳商》与《驾辩》皆古曲名，而未有考。近人新说：朱起凤云：“唐、商古通用，以地名为曲名，在齐曰《高唐》，在楚曰《劳商》。”（《辞通》七阳）游国恩云：“劳商与离骚本双声字，疑劳商即离骚之转音，一事而异名。”“《离骚》或亦楚人固有乐曲，如齐讴、吴趋之类。”（《离骚纂义》，6页）二家皆从同音假借立说，谓“离骚”为曲名，尤乏根据。如王逸之说：“劳，绞也，以楚声绞商音。”则商自是五音宫、商之“商”。

郭茂倩《乐府诗集》称：“唯琴工犹传楚汉旧声。”古琴曲现存最早者，如《碣石调幽兰》序，一名《倚兰》，传自丘公明。旧抄本称其“梁末隐于九疑山，妙绝楚调，于《幽兰》一曲尤特精绝”。此即琴工所传楚旧声之一例。《广陵散》亦属楚调，见张永《元嘉正声技录》。

琴曲的楚商为琴之外调，又称曰凄凉调。其转弦歌诀云“二五俱高凄凉音”，谓紧二、五弦各一徽，使茈与蕣相应，及芭与芶相应，弦音为尺凡合士上尺工。《神奇秘谱》有《神品凄凉意》及《神品楚商意》，俱即凄凉调。《神奇秘谱》凄凉调有《楚歌》，谱霸王别姬之事，此即所谓楚声，亦紧二、五弦以取调。吴县蒋文勋《梅花庵二香琴谱》卷十，于《离骚》曲按语云：

《离骚》，刻本所见有三：大还阁得之京师沈大绍。蓼怀堂云载青少在京师，故亦得之都下。古香师得之京师文溥宸。三家之谱皆得之京师，故同是二十段，通曲以五弦为宫，与本调不合。听月楼、德音堂等（谱）十二段者，更属不伦。此谱从响山堂录出，凡十六段，于十三段换调，自适轩同。至此调之必应换调之故，另有凄凉调说，见《琴律管见》。此调《离骚》之外，又有《楚歌》、《泽畔吟》、《屈原问渡》、《吊屈原》、《九奇》等五曲，虽非佳作，而操名皆属屈子。意前人为三闾大夫特创此调，则“九奇”之名，疑亦“九歌”之讹。盖歌欹相似，始讹为欹，后又脱欠为奇也。

琴曲中凡与《楚辞》有关之曲，皆以凄凉调出之，称其调为楚商，其故在此。又琴曲之清商调为紧二、五、七弦各一徽，《神奇秘谱》称之曰姑洗调，其姑洗意即清商意。其调弦法为芭与芍相应，芭与笣相应，芭与芍相应，《秋鸿》、《捣衣》皆是此调，弦音为士上尺工六五仕。[1] 清商亦名姑洗调，曾侯乙钟律，即以姑洗为主调。楚商、清商皆为商音之变调，“劳商”乃以楚声绞商音而成之调。曾侯乙钟律之音域，有以高低之商音组成之现象，正可给予解释，以究其源；而琴曲之楚商，是其孑遗，可以明其流。游国恩早年在其《楚辞概论》中，力主离骚为劳商一名之异写，晚岁著《离骚纂义》，仍胶执旧说，故复觇缕论之。[2]

曾侯乙大甬钟下层出现“商角”音名共三次，黄翔鹏云：“在曾侯钟上对于相当于变徵地位的$^{\#}$F，名之曰商角。”商角在琴曲上是一个重要的调，琴曲楚歌，后代皆入楚商调，但《浙音释字谱》和《神奇秘谱》都列于商角调。商角这个名称远源于楚，可在曾侯乙钟铭寻出它的来历。

事实上商角在曾侯乙律吕中实测音为$^{\#}$F，与龢客（变徵）及商颠同音。《史记·荆轲传》言“高渐离击筑，荆轲和之……为变徵之声，复为羽声忼慨”。《淮南子·地形训》：“变徵生商，变商生羽。”以曾侯乙钟律比较之：

---

① 罗燕园引葛见尧《泰律》外篇（明人。有《云南丛书》本）云：“羲和一名碧玉，夹钟清商也，一名凄凉，一名楚商，一名离忧。则又似用夹钟为商之商调。”（夏承焘：《白石词编年笺校》，343页）按姜夔有《凄凉犯》词，其序云：“琴曲有凄凉调，假以为名。”是宋时琴曲凄凉调已有之。葛氏所言颇为混乱，据汪绂《乐经律吕通解》，羲和调慢一、三各一徽，离忧调慢一半徽，与凄凉调之紧二、五各一徽不同。

② 参见拙作《楚辞与词曲音乐》。

#F、龢徵（♭G）商角、商颟　　音在 Fa、Sol 之间，为 F 之高半律。

#C、龢商（♭D）琴角、琴颟　　音在 Do、Re 之间，为 C 之高半律。

曾国之律，变徵之异名亦称商角、商颟，变商之异名，亦称羽角、羽颟，不是上下生的关系，而是相等之关系。清末冯水著《变徵定位考》主张古之变徵，不低于徵一律，实高于角一律；黄钟均之变徵，非蕤宾，实为中吕。今观曾侯乙钟律，高于角（E）一律，正是变徵（#F）。

六国的律吕各有它的安排。燕国之律不见于记载，不知荆轲的变徵是否同于曾国的变徵（#F），但曾国律的变徵，亦名商角，则由实测而得知。后来琴曲之商角调，如以曾律视之，可以说是变徵了。

附录

一、古代听声之学与"协风成乐"说溯源

古代虽没有像现代物理学的声学，分析声音构成的原理，但另有一套理论，由于古人对于"听声"的重视，遂有"协风成乐"之说。

历史上最受人推崇的圣者，大禹以能平水土，商契以能和五教，周弃以播殖百谷。他们的后代，都贵为王公侯伯。在夏之前，则有虞世的幕。其人则以"能听协风以成乐物生（性）"而受到人们的崇拜，其事见于《国语·郑语》。[①]《鲁语》云："幕能帅颛顼者也，有虞氏报焉。"宋罗泌言他（尝）见过汉刘耽所书吕梁碑载着"舜祖幕，生穷蝉"。是幕为舜之祖。《左传·昭公八年》史赵称："自幕至于瞽瞍，无违命，舜重之以明德，寘德于遂。……虞之世数未也，继守将在齐。"虞幕能听协风之说，自此流衍而为齐学，管、晏二家实其代表。《管子》之《五行》篇、《地员》篇论用数与听五声，晏子与梁丘据论五味及五声关系，可观其概。[②]

向来史家都言能考之中声，其事出于古之神瞽，舜父正为瞽瞍，自是乐官。殷代有学，卜辞云"学东"（《前编》五，二十，一）。殷之学宫，见于《明堂位》，称为瞽宗。卜辞所见四方风名，"东方曰析，风曰劦"。劦即虞幕听

① 详顾颉刚：《浪口村随笔》（一），载《责善半月刊》，1940 年；及拙文《与顾颉刚先生论幕书》，载《责善半月刊》，第二卷第十二期，1941 年。

② 春秋的音乐学说，参见李纯一：《试论春秋时代阴阳五行学派的音乐思想》，载《文史》，第三期。

协风之协，知殷代风名之说，远有所受。

协风何以成乐，则尚有说。考古代钟律之名，多取于风名，兹举殷代四方风论之：

东方曰析，风曰劦，字亦作劦。《说文》引《北山经》："惟号之山，其风曰劦。"《周语》："瞽告有协风至。"协风为和风，西周钟如瘐钟、南宫乎钟都名为𬭚钟，即是劦钟，即取劦风为名。乐官听协风以知天时，自殷至于西周皆然，实远承虞幕的遗规。

南方曰夹，风曰㞷（岂）。十二钟律名有夹钟。《史记·律书》云："夹钟者，言阴阳相夹厕也。"《周礼·大司乐》作圜钟。"夹"之取名，岂即由于南方之夹耶？㞷者，《吕览》南方曰巨风，即凯风。《礼记·孔子闲居》及《表记》释文皆云"凯本作岂。"㞷即岂矣。

西方曰彝，风曰𣓁。（小屯大龟）刘氏大骨作西方曰𣓁，风曰彝，众家之说以大龟为是，西方之彝应读为夷。夷，伤也，七月之律名夷则，马王堆竽律字作夷咸。于时属秋，有凋杀之象。夷则一律当与西方名曰（夷）有密切关系。至风名之丰，于氏读为介。战国石磬有律名介钟。然𣓁字当如裘说读为从木马声，马即函，周律有函钟，曾国律有𬭚音，皆从𣓁风而来。

北方曰伏，风曰役。北方之字止存偏旁ㄅ，读伏者是，《尸子》云："北方者，伏方也。"《史记·五帝纪》引《尧典》于北方，言"便在伏物"其风曰役，于省吾氏读役为烈[①]，以喻母四等字古亦读为来母。按由四方风后来发展而为八风，其西北不周风亦称曰厉风（《吕览·有始》）或丽风（《淮南子》）。其在周律，黄钟之下宫为"厉"，曾侯钟作"剌音"。厉之取名，当与厉风有关。

从上可见钟律不少取名于风，故《淮南子·主术训》云："乐生于音，音生于律，律生于风，此声之宗也。"上说正其证明。

听音乐而知政治之好坏，吴季札观乐之事，世多知之。《淮南子·氾论训》："禹之时，以五音听治，悬钟、鼓、磬、铎，置鞀，以待四方之士。为号曰：'教寡人以道者击鼓，教寡人以义者击钟，告寡人以事者振铎，语寡人以忧者击磬，有狱说者摇鞀。'"这五种乐器都有它的特殊意义。鼓的产生很早，近年山西襄汾县（地在夏墟范围）陶寺遗址已有鼍鼓、特磬出土，年代

---

① 参见曹锦炎：《释甲骨文北方名》，载《中华文史论丛》，1982（3）；于省吾：《甲骨文字释林》，127页。

为 4130±95 年前（《考古》，1983（1）），这说明在夏以前，国人已晓得使用鼓及磬诸乐器。

《史记·律书》称“武王伐纣吹律听声，推孟春以至季冬，杀气相并，而音尚宫”。详细具见《周语》伶州鸠之说。

听声亦称曰“辨声”。《周礼》太师掌六律六同，以合阴阳之声。又《典同》云：“掌六律六同之和，以辨天地四方阴阳之声。”故律可以知阴阳，晓天时。《淮南子·本经训》：“风雨之变，可以音律知也。”高注：“律知阴阳。”其他吹律定姓，及吹律候气，更勿论矣。

阳为律而阴为吕。六吕于《周礼》称为六同，在《周语》称为六间，所云“为之六间，以扬沉伏而黜散越也”。《汉书·律历志》记律、吕之作用，大意谓：

阳、律：统气类物

阴、吕：旅（助）阳宣气

《周礼》：“太师执同（一作铜）律以听军声而诏吉凶，辨阴阳之声。”师旷之学，即其一例。《晋语》八，平公说新声，师旷曰：“……夫乐以开山川之风也，以耀德于广远也。”春秋以来，配以五行，《左传·昭公五年》梓慎论“融风为火之始”（杜注：东北曰融风。融风，木也。木，火母，故曰火之始也）。后世如李淳风《乙巳占》有十二辰配五音，有听声配五音。必远有所自，今不复及。

曾侯墓所出磬匣，盖上刻有三项：一为姑洗石，计十又三；一为新钟石，计十又四；另一为间音，计十有四。李纯一已有专文加以探讨，认为其中有正音，有变音。间音匣和新钟匣有七石“只能是新钟、姑洗两均新音阶所共有的两个变音。……其二变即翆曾与颟徵，居于相距小三度的两个正音之间。（见该文图四）间音之名，当即由此而起”。《周语》有六间之名，曾国磬匣居然有“间音”之目，虽取义未必完全相符，而其命名取资之所自，正可玩味。

二、由曾侯钟铭谈古代的钟律学

从随县钟磬铭可以看出春秋列国乐律的分歧，但基本上用十二律，中含七音，而实止用五声。胡彦昇谓：“古乐虽有七音，止用五声。《左传》云：

'为七音以奉五声。'不用二变是也。"(《乐律表微》卷二)古琴至今仍不用二变，可与古乐律参证。曾律中五音异名甚繁，可补《尔雅》郭注，提供许多崭新资料。

在曾侯钟磬铭所见黄钟地位，殊不重要。曾国虽袭用周的律名，但以姑洗为首律之黄钟，且杂用楚制。楚律则全制新名，不沿周律之旧，而以吕钟为首，六吕通称为浊。由曾律兼记周、齐、楚、申同律之异名，具见列国之时，国各异律；情形正和言语异声、文字异形一样。

似乎秦时才开始将律吕统一起来。《史记·乐书》上谈："纪纲既正，天下大定……然后正六律和五声。"故正律吕的工作，和"车同轨"、"书同文"是一样重要的。秦统一律吕的事务，备载于《吕览》"仲夏纪"、"季夏纪"，其时制定黄钟之长为三寸九分。以黄钟为律首，似始于此，以后遂为定制。钟律之学，于是乎确立。

《吕览》一书，主张适音，适是大小轻重之折中，其言曰"黄钟之宫，音之本也"，可见确立黄钟为律本，出于吕不韦。《逸周书·月令解》及《礼记·月令》把十二律配十二月，则出于古《明堂明令》。

钟律在古代成为一套专门的学问。《史记·律书》说："王者制事立法，物度轨则，壹禀于六律，六律者万事根本焉。"《汉书·平帝纪》："元始五年，征天下通知钟律教授者，在所为驾一封轺传，遣诣京师。"《汉书·律历志》："汉兴，北平侯张苍首律历事。"(《晋书·律志》作"首言音律"。)孝武时，乐官考正。至元始中，王莽秉政，欲耀名誉，征天下通知钟律者百(有)余人。使羲和刘歆典领条奏。在西汉末年，通钟律的专家，便有百余人。当时由羲和(即汉之大司农)掌其事。现在《汉书·律历志》的上半篇即保存当时的一些材料。元本应劭《风俗通·声音》篇第六，每言"谨按刘歆《钟律书》"云云，用声训来说明商、角、宫、徵、羽，尚保存不少刘氏的遗说，可惜歆的全书不可得见。中国古代的钟律学实际上和西方的律学是不一样的。

《平帝纪》称以"钟律教授"，汉武时由"乐官考正"，这即《乐志》所谓"立乐府置协律都尉"。乐官即负责"协律"之事，钟律和协律工作有很密切关系。

《大戴礼记·月令》云："依律以调钟磬。"又《小辨》篇："循弦以观乐。"敲钟来审律，谓之钟律。扬雄云："若夔牙之调琴。"(《甘泉赋》)此则调琴之事也。《汉书·律历志》中"备数"、"和声"二项，都是钟律的主题。后来雷次宗、何胤之二人作钟律图，载荀勖较量古尺文，此类谓之"调钟律

尺”。梁武帝萧衍作《钟律纬》，文见《隋志》，论前代得失。梁武帝的理论，世称“四通律法”，用三分损益法，再求十二个副律，又利用周景王所铸无射三钟的实物，来推求钟律。梁武以“夷则笛饮，则声韵合和”，此以笛定钟之音也。故知调钟律以和声，其法有二：（一）为以弦——依琴徽位以定音；（二）为用管——如晋时协律之用笛律。隋时何妥考定钟律（《隋书》七五），著《乐书》十五篇。与郑译同议乐的苏夔，自少即以“钟律”自命。（《隋书》四一及七八《万宝常传》）许多音乐家每每以钟律自负，这是汉以来的传统。

自湖北随县擂鼓墩一号墓曾侯乙钟出土大批编钟、编磬上有文字记明律吕之名，使吾人对于先秦乐律的认识，有新的突破，最重要是琴律和钟律的关联性得到进一步的了解。

据黄翔鹏解释“犳（符）于素商之颠”和“犳于素宫之颠”二句：“由于对照测音和计算结果，知道此二钟的实际音响，高于标音所示。按照琴属乐器的弦准作用来理解时，可以看出原标音的音高应在十二徽。”从曾侯乙时代的“声变成方”音律之复杂，可见“辨别声诗”应该是一门多么高深的学问。

钟律第一要讲“数”，《隋书·律志》云：“数因律起，律以数成。”孔子学鼓琴于师襄，习其曲矣，进而更习其数。（《史记·孔子世家》）刘歆著《钟律书》，即有“备数”之篇。今人讲律学，即是对音阶作数理的研究。（缪天瑞：《律学》导论章）

中国古代音律，以黄钟为起点，配合十二月。言律者云：

> 数起于建子，黄钟之律，始一而每辰三之，历九辰至酉，得一万九千六百八十三，而五数备成，以为律法。又参之终亥，凡历十二辰，得十有七万七千一百四十七，而辰数该矣，以为律积。以成法除该积，得九寸，即黄钟宫律之长也。此则数因律起，律以数成，故可历管万事，综核气象。

又云：

> 是故十二律之得十七万七千一百四十七，是为黄钟之实。推此上下，以定六十律之实，以九三之数万九千六百八十三为法。

这是根据京房的律术，具见梁刘昭的《续汉律历志》。刘氏称其言律详于

刘歆，故总其本要，以续班固之《前汉志》。这里 177147 是黄钟的实数，这个数字的构成，见于《汉书·律历志》引刘歆《钟律书》“和声”篇“行于十二辰，始动于子。参之，于丑得三。又参之，于寅得九。至又参之，于亥，得十七万七千一百四十七”一段。表之如下：

子	1
丑	3
寅	$3\times3=9$
卯	$9\times3=27$
辰	$27\times3=81$
巳	$81\times3=243$
午	$243\times3=729$
未	$729\times3=2187$
申	$2\,187\times3=6561$
酉	$6\,561\times3=19683$
戌	$19\,683\times3=59049$
亥	$59\,049\times3=177147$

疑刘歆即采自京房，京房则采自《淮南子》。

一七七一四七为黄钟之基本数，这个数字原是 $1\times3^{11}=177147$。“一”数即是子，为一切数之起点。每辰三之，除子之后，即存十一个辰。历九辰至酉得一九六八三之数，而称之“五数备成”者，因自子至酉共得十个辰，十为五的倍数，故云“五数备”。这一九六八三所以作为律法者，因：

$$19683=3^9$$

在十二律之各律，皆以 19683 为“分母”。

至于何以称为“九三”之数，因为 $19\,683=177147/9=3^{11}/3^2$，即三乘九次方。（参看庄本立：《中国音律之研究》（三），《古时十二律之求法及其尺度》一章，见《中国音乐史论集》（二））

《史记·律书》生黄钟分，则与《续汉书》不同，如：

酉　　一万九千六百八十三分之八千一百九十二。

亥　　十七万七千一百四十七分之六万五千五百三十六。

据《晋书·律历》上引司马迁八书语，而增“之”字，是则有余数。

关于黄钟的管长，今本《吕览·古乐》篇称：“其长三寸九分，而吹之以为黄钟之宫。”但《太平御览》五六五引吕氏作九寸。其他汉人的记载，都说是九寸。京房的律术始于黄钟“一日，律九寸，准九尺”。近人陈奇猷根据闭口管长九寸＝20.78厘米的振数，求得普通音阶G的振数为384，则长九寸的闭口管与G几乎相同，这样的音可合清浊之中，可定为标准音，所以黄钟之管长必为九寸。（参见陈奇猷：《黄钟管长考》，载《中华文史论丛》（一））这和汉人的记录完全符合。可是《吕览》的三寸九分，未必是错误，向来律吕研究家另有一种看法。陈奇猷的计算，据他研究，其值与郑玄注《月令》所说的数值完全吻合：黄钟最长，音最低；应钟最短，音最高。若《淮南子》的律数，是以九乘之，《汉书·律历志》云“上生，六而倍之；下生，六而损之，皆以九为法”。黄钟的八一是九寸×九，林钟五四是六寸×九；太簇七二是八寸×九所得之数；其他类推，则去其余分，但取成数。

古代定律之法有“三分损益”、“下生上生”及“隔八相生”三种，其实都是一样。相生之律必定相和，朱载堉在《律学新说·吹律第八》云：

> 凡相生则相应和，倘若使一人吹黄钟，仍令一人吹林钟与之合，吹林钟则太簇与之合，吹太簇则南吕与之合，吹南吕则姑洗与之合，吹姑洗则应钟与之合，吹应钟则蕤宾与之合，吹蕤宾则大吕与之合，吹大吕则夷则与之合，吹夷则则夹钟与之合，吹夹钟则无射与之合，吹无射则中吕与之合，吹中吕则黄钟与之合，周而复始，是为旋宫。

这即所谓隔八相生的现象，古人可能从乐音的应和领会而得到的。古琴的调音打和，便是最显明的例子。

《宋书·律志》引扬雄（子云）云：

> 声生于日（注谓甲己为角，乙庚为商，丙辛为徵，丁壬为羽，戊癸为宫），
>
> 律生于辰（注谓子为黄钟，丑为大吕之属）。

声以情质，

律以和声（注当以律管均钟，和其清浊之声）。

声律相协，而八音生。

《史记·律书》太史公曰："在旋玑玉衡，以齐七政，即天地二十八宿、十母、十二子。钟律调自上古。建律运历，造日度，可据而度也。"由于这个原则，汉人谈律、历，都把天文与律吕加以结合。

刘歆《备数》云"夫推历生律制器"，张晏云："推历十二辰以生律吕也。"西汉人习惯将日辰纳于音律，钟律亦不例外，京房的《律历》已载入司马彪《续志》，可见一斑。至于丛辰家的《日苑》，《汉志》著录，即有二十二卷之多，惜已失传。

钟律亦为官职名，《续汉·百官志》刘昭补注引《汉官》云："灵台待诏四十人，七人候钟律。"又《律志》："殿中候钟律，用玉律十二。"汉章帝时，有待诏候钟律殷彤，论六十律调音。候钟律之事，汉时有专职司之，故为专门之业。

历代钟律之记载，已详各史律历志中。其唐以前之著述不论存逸，揭其篇章，内容可考者，录供参考：

《管子》

《幼官》篇记五声与五数、五味、五色相配。《五行》篇言："五官于六府也，五声于六律也，六月日至，是故人有六多（律），六多（律）所以街天地也。"又云："审合其声，修十二律，以律人情。"又记："黄帝作五声，以政五钟。"五钟以五色名之，后来所未见，疑其说近古。（参见李纯一：《〈五行〉篇音律思想研究》，载《中华文史论丛》（一）。）

《宙合》篇云："夫五音不同声，而能调……""君失音则风律必流。"

《轻重戊》篇云："清中而浊，应声之正。"皆有关声律之要语。

又《地员》篇记呼五音、听五施之地。施无大尺之名，其长七尺（尹知章注）。员训物数。此篇言五音之数，实为钟律学之萌芽。

放马滩秦简《日书》之律书

秦简所记大数有姑洗十三万九千九百六十八，下应及中吕十三万一千七十二，下主黄。此二大数为《管子》及《吕览》之所未见。墓主约秦始皇八年。简中记十二律相生之数及各律吕之大数，三分损益之法，应先于《吕览》。（参见戴念祖文，载《文物》，2002（1）。）

《吕览》

《仲夏纪》有大乐、侈乐、和乐（原名适音）、古乐；《季夏纪》有音律、音初、制乐，皆有关乐理之文。《音律》篇陈十二律上下生之义。《晋书·律历志》引与今本同，《说苑·修文》篇则异。又记："天地之气，合而生风，日至则月钟其风以生十二律，以十二律分配十二月。"为《礼记·月令》所自出，蔡邕则以为吕氏著书取自《月令》。

刘复有《〈吕氏春秋·古乐〉篇"昔黄"节解》（载《文学》，上海二，六）可参考。

《吕览》提出含少一义。含即涵，《汉志》云："太极元气，函三为一。"师古曰："函读为含。"即谓宫声为含，含少即少宫。《隋书·律历志》序："伶伦含少，乃擅比竹之工。"

潘怀素解第二音差（second comma），在现代音乐声学上叫做"含少"（《音乐论丛》三），与古义不同。

《礼记·月令》

古有《明堂月令》，《逸周书》第五十三为《月令解》，已亡。说者谓即《礼记》所本。

《淮南子》

《天文训》论律吕最详，《地形训》言及五音之变。刘安对于钟律之贡献约有数端：

（一）定黄钟九寸实为《吕览》3.9 寸之倍律，但取成数而无余分；

（二）定黄钟之大数"置一而十一，三之为积"，其式为：$1 \times 3^{11} = 177\ 147$；据放马滩秦简始皇时已知"大数"之术；

（三）提出和、缪两变音之理论；

（四）用八一数为推算十二律相生之术；

（五）十二律配十二月廿四气，律应得二十四。（参见杨没累：《〈淮南子〉的乐律学》，载《民铎杂志》八，一。）

《史记·律书》

书中"七正、二十八舍"以下，记八风与十二月、十二律之关系，又记律数生钟分生黄钟术，与《续汉志》不同，大异京房之《律术》。

京房《律术》

详见刘昭《续汉律历志》，京氏于律学为大突破。

《钟律灾应》二十六卷

详《隋书·牛弘传》。

《钟律丛辰日苑》二十二卷

丛辰家见《日者传》。秦简《日书》作"稷辰"，即丛辰。章学诚《校雠通义》言及《钟律丛辰日苑》。

《钟律消息》二十九卷

《史记·历书》黄帝建立五行，起消息，张守节《正义》引皇侃云："阳生为息，阴生为消。"此盖配以《易》理。

《黄钟》七卷

见姚振宗《汉志条理》。《史记·历书》："太极中央元气故为黄钟。"按《汉书·律历志》记黄钟一段，必与是书有关。

刘歆《钟律书》五篇

载《汉书·律历志》。《风俗通·声音》篇引《钟律书》多条。《牛弘传》引二条。徐景安《乐书》载歆《说五音》。清王谟、黄奭俱有辑本。

《风俗通·声音》篇

内引《钟律书》多条，逸文有王利器辑本。

雷次宗、何胤之《钟律图》

《隋书·律志》："今尺者杜夔尺也。雷次宗、何胤之二人作《钟律图》，所载荀勖校量古尺文，与此铭同。而萧吉《乐谱》谓为梁朝所考七品，谬也。"

梁武帝《钟律纬》六卷

《隋书·律志》之《和声》篇、《审度》篇俱引此书，论前代得失，如论班固说之乖，谓若从班义"夹钟唯长三寸七分有奇，其律过促"。据陈奇猷测算，如班说，夹钟长 3.75 寸，极不合理。

《隋志》称是书六卷，亡，《宋史·艺文志》作一卷，马国翰辑本引四事。《隋志》又有《〈钟律纬〉辨宗见》一卷，不详撰人，似即辨梁武此书。

沈重《乐律义》四卷

《隋志》称四卷，《唐志》称五卷，《隋志》载宋钱乐之衍京房六十律，更增为三百六十，梁博士沈重述其名数。有玉函山房辑本。原见《隋书·律志》"律直日"章。

毛爽《律谱》

见《隋书·律志》。开皇初，得陈氏律管十有二枚，校遣晓音律者，陈山

阳太守毛爽及太乐令蔡子元、于普明等，以候节气作《律谱》。同志《候气》章引爽文甚长。

萧吉《乐谱》

《隋书·律志》屡引之，记汉章时，零陵文学史奚景于泠道县舜庙下得玉律，度以为尺。萧氏《乐谱集解》一卷，玉函山房有辑本。

《隋书·经籍志》著录称《乐谱集》二十卷，与《北史》同，两《唐志》并作《乐谱集解》二十卷。书已逸。吉他著《五行大义》亦论乐律。

《推七音》二卷，并尺法

见《隋书·经籍志》，《唐志》作一卷。

《黄钟律》一卷

《隋志》著录。

何妥《乐书》十五篇

见《隋志》。

信都芳《乐书注图法》

唐武后《乐书要录》引之，记候气之法。

苏夔《乐志》

《乐书要录》引。

明清律吕著述至繁，不能具述。有以钟律为书名者，《绛云楼书目》有钱锡陵《黄钟元统》一册，失传。又如明宁波倪复之《钟律通考》（书六卷，凡二十七章。其“黄钟本原定法”章有关钟律。《四库全书》本），清顾陈垿之《钟律陈数》（赐砚堂丛书丁集本），都田德之《黄钟通韵》（凡二卷，长白人，字乾文。上卷论六律七均，及律吕名义、律本等，唯推及管弦工尺，颇病泛滥。京都大学文学部藏乾隆三余堂刻本。此书颇罕见），虽以钟律为名，按其实则为讨论一般律吕之作。附记于此。

三、参考资料简目

(一) 曾侯乙墓有关资料

陈蕾士：《曾侯乙墓出土编钟的音乐价值》（讲稿，未刊）。

丁炳昌、樊云芳：《编钟乐舞在武汉正式公演》，载《光明日报》，1983-02-08。

丁炳昌、樊云芳：《我国古乐器编钟具有完整的十二乐音体系》，载《光明日报》，1982-12-25。

丁炳昌、樊云芳：《曾侯乙编钟已制成部分复制品，成功再现千年古声》，载《光明日报》，1983－01－10。

方酉生：《有关曾侯乙墓的几个问题》，载《武汉大学学报》（社会科学版），1981（6）。

顾铁符：《随县曾国的秘奥》。

顾铁符：《随县曾侯乙墓无隧解》，载《考古与文物》，1980（1）。

郭德维、舒之梅：《随县曾侯乙墓出土文物》，载《中国画报》，1980（4）。

郭德维：《曾侯乙墓并非楚墓》，载《江汉论坛》，1980（1）。

郭德维：《曾侯乙墓中漆箧上日月和伏羲女娲图像试释》，载《江汉考古》，1981（1）。

胡家喜等：《采用国产有机硅橡胶翻模复制曾侯乙编钟成功》，载《江汉考古》，1981（1）。

湖北省博物馆：《湖北随县擂鼓墩一号墓皮甲胄的清理和复原》，载《考古》，1979（6）。

湖北省博物馆：《经多学科研究曾侯乙编钟复制已基本成功》，载《江汉考古》，1981（1）。

湖北省博物馆：《随县擂鼓墩一号墓出土文物简介》，1978年11月。

湖北省博物馆：《随县曾侯乙墓》，文物出版社，1980年。

湖北省博物馆：《随县曾侯乙墓钟磬铭文释文》，载《音乐研究》，1981（1）。

湖北省博物馆、中国科学院武汉物理研究所：《战国曾侯乙编磬的复原及相关问题的研究》，载《文物》，1984（5）。

《湖北随县曾侯乙墓出土文物展览》，载《中国历史博物馆馆刊》，1980（2）。

华觉明：《二千年前编钟的声音》，载《江汉考古》，1981（1）。

华觉明、郭维德：《曾侯乙墓青铜器群铸焊技术和失腊法》，载《文物》，1979（7）。

华觉明、贾云福：《先秦编钟设计制作的探讨》，载《自然科学史研究》，1983（2－1）。

华觉明：《曾侯乙编钟及簨虡构件的冶铸技术》，载《江汉考古》，1981（1）。

黄文宗：《曾侯乙墓文物》，载香港《明报月刊》，1980（12）；又见《百闻不如一见》，13页。

黄翔鹏：《释楚商》，载《文艺研究》，1979（2）。

黄翔鹏：《先秦音乐文化的光辉创造——曾侯乙墓的古乐器》，载《文物》，1979（7）。

黄翔鹏：《曾侯乙钟磬铭文乐学体系初探》，载《音乐研究》，1981（1）。

贾陇生：《用激光全息技术研究曾侯乙编钟的振动模式》，载《江汉考古》，1981（1）。

李纯一：《曾侯乙编钟铭文考索》，载《音乐研究》，1981（1）。

李纯一：《曾侯乙墓编磬铭文初研》，载《音乐艺术》，1983（1）。

李苓、李枫：《随县曾侯乙墓出土文物在京展览》，载《江汉考古》，1980（1）。

林瑞等：《对曾侯乙编钟结构的探讨》，载《江汉考古》，1981（1）。

刘彬徽、李先登：《曾侯乙墓学术讨论会在京举行》，载《光明日报》，1980－04－08。

裘锡圭、李家浩：《曾侯乙墓钟磬铭文释文说明》，载《音乐研究》，1981（1）。

裘锡圭：《谈谈随县曾侯乙墓的文字资料》，载《文物》，1979（7）。

石泉：《古代曾国——随国地望初探》，载《武汉大学学报》，1979（1）。

舒之梅、刘彬徽：《从近年出土的曾器看曾国历史及楚文化对曾的影响》，见《楚史研究专辑》，105页。

舒之梅、刘彬徽：《论汉东曾国为土著姬姓随国》，载《江汉论坛》，1982（1）。

随县擂鼓墩一号墓考古发掘队：《湖北随县曾侯乙墓发掘简报》，载《文物》，1979（7）。

孙机：《有刃车軎与多戈戟》，载《文物》，1980（12）。

谭维四等：《随县曾侯乙墓发掘的主要收获》，见《中国考古学会论文集》，1979年1月。

谭维四、冯先光：《关于曾侯乙编钟钮钟音乐性能的浅见》，载《音乐研究》，1981（1）。

汤炳正：《曾侯乙墓的棺画与招魂中的土伯》，载《社会科学战线》，1983（3）。

王迪、顾国宝：《漫谈五弦琴和十弦琴》，载《音乐研究》，1981（1）。

王健民：《曾侯乙墓出土的二十八宿青龙白虎图像》，载《文物》，1981（1）。

王文耀：《曾侯乙编钟铭文之管见》，载《古文字研究》第九辑。

王湘：《曾侯乙编钟音律的探讨》，载《音乐研究》，1981（1）。

吴厚品等：《用现代熔模铸造工艺复制曾侯乙编钟成功》，载《江汉考古》，1981（1）。

吴钊：《篪笛考》，载《音乐研究》，1981（1）。

吴钊：《也谈楚声的调式问题》，载《文艺研究》，1979（2）。

叶学贤等：《化学成分、组织、热处理，对编钟声学特性的影响》，载《江汉考古》，1981（1）。

曾侯乙编钟复制研究组：《曾侯乙编钟复制研究中的科学技术工作》，载《文物》，1983（8）。

曾昭民、李瑾：《随县擂鼓墩墓断代补论》，载《武汉师范学院学报》，1982（2）。

曾昭民、李瑾：《曾国和曾国铜器综考》，载《江汉考古》，1980（1）。

张振新：《曾侯乙墓编钟梁架结构与钟虡铜人》，载《文物》，1979（7）。

周春生：《曾侯乙墓土鱼骨的初步研究》，载《江汉考古》，1981（1）。

周永珍：《曾国与曾国铜器》，载《考古》，1980（5）。

（二）乐律与钟律

陈通、郑大瑞：《古编钟的声学特性》，载《声学学报》，1980（8）。

戴念祖：《古代编钟发音的物理特性》，载《百科知识》，1980（8）。

胡光炜：《考商氏所藏古夹钟磬》，载《金陵学报》五，二；又见《胡小石论文集》。

黄翔鹏：《我国旋宫古法中的随月用律问题和左旋右旋》，载《音乐学丛刊》，1982（1）。

黄翔鹏：《新石器和青铜时代的已知音乐资料与我国音阶发展史问题》，载《音乐论丛》第一辑，184页；又第三辑，126页。

李纯一：《关于歌钟、行钟及蔡侯墓编钟》，载《文物》，1973（7）。

吕骥：《从原始氏族社会到殷代的几种陶埙探索我国五声音阶的形成年代》，载《音乐论丛》第二辑，23页。

马承源：《关于翏生盨和者减钟的几点意见》，载《考古》，1979（1）。

马承源：《商周青铜双音钟》，载《考古学报》，1981（1）。
潘建明：《关于从原始社会陶埙探索我国音阶形成年代的商榷》，载《音乐艺术》，1980（1）。
（日）富永仲基：《乐律考》，关西大学图书馆影印藏本。
杨荫浏：《信阳出土春秋编钟的音律》，载《音乐研究》，1959（12）。
中国音乐学院民族音乐研究所调查组：《信阳战国楚墓出土乐器初步调查》，载《文物参考资料》，1958（1）。
（三）引用乐律书类
《乐书要录》（武后修），日本吉备真备传抄残帙，《佚存》丛书本。
刘瑾：《律吕成书》，《墨海金壶》本。
韩邦奇：《苑洛志乐》，取律吕新书，《四库全书珍本》四集。
黄佐：《乐典》，卷一至卷十二为乐均，取十二律分别研究，嘉靖原刻本。
葛仲选：《泰律》，《云南丛书》本。
倪复：《黄钟通考》，《四库全书》二集本。
应㧑谦：《古乐书》，《四库全书珍本》初集。
汪绂：《乐经律吕通解》，《粤雅堂丛书》三编本。
胡彦昇：《乐律表微》（内度律二卷），《四库全书珍本》三集。
都田德：《黄钟通韵》，乾隆三余堂刻本。
姚配中：《一经庐琴学》，道光乙巳刊本。
吴灯：《自远堂琴谱》。
曹尚絅、苏璟：《春草堂琴谱》。
张世彬：《〈幽兰谱〉研究》，载香港《中文大学学报》，1979（5－1）。
陈奇猷：《黄钟管长考》，载《中华文史论丛》（一）。
陈奇猷：《十二律管之长考》，载《中华文史论丛》（二）。
冯水：《钟靡钟隧考》，冯氏丛书四种之二。
唐兰：《古乐器小记》，载《燕京学报》第十四期。
庄本立：《磬的历史与比较研究》，台湾“中央”研究院国际汉学会议论文集艺术史组。
陈万鼐：《清史乐志之研究》，（台湾）《故宫丛刊》甲种之一。

广东地处南服，于音乐之学，向有优良传统。明时，黄佐著《乐典》，清季陈澧撰《声律通考》，他若何梦瑶之《赓和录》（《岭南遗书》本），皆此学之要

籍也。本编利用随县新出资料，以明古代乐悬之通制，敢谓于黄、陈二家之外，别辟新蹊径，管阙蠡测，但期对于钟律之绝学，有所阐发已耳。近年攻治律吕，未能深入，拟就目睹之书，汇辑为律吕丛刊，以便读者。本编附录二、三，所以侈用书目，考索佚籍，即区区微意所在。继此有作，所望于同好者。

选堂附识，1983 年 9 月

曾侯乙墓漆器上二十文释

——论古乐理与天文之关系

曾侯乙墓东室出土衣箱五件，其一箱盖上阴刻“紫锦之衣”字样，并绘有若木、扶桑、太阳及人执弓射鸟之图，左方下角有漆书二十个字。另一件盖上之中央，书一“斗”字，特大，四周书写二十八宿的名称。（见发掘简报）由于该器侧面阴刻有“后匫”二文，故可确定该半圆形的器名即是匫或匫。①（见《中国文物》第二期，24页）

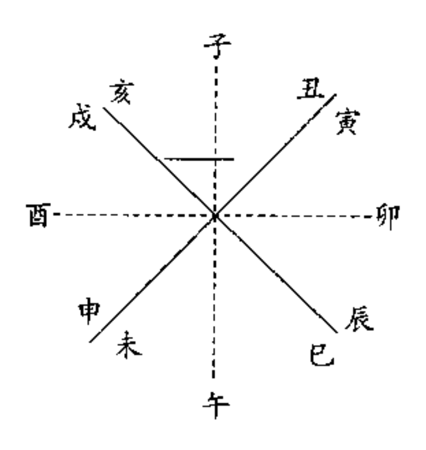
我在湖北省博物馆，看到展品有这二十个漆书文字的摹本。兹据《中国文物》第二期发表初出土时的照片（见本文后附图一、二），释读如下：

民祀隹
坊（房），日辰于
维。兴岁
之四（驷），所尚
若敕（陈）。琴
瑟尝（常）和。

① 漆器在所绘青龙首、尾刻有匫、匫二形，一从召，一从㫚。向释为《说文》十二训古器之匫，从匚曶声，呼骨切。《广韵》在人声十一没。近时夏渌认为字当是从舀，又论舀之为召，举出五证（见夏渌：《楚子超鼎浅释》，载《江汉考古》，1983（1））。今按《集韵》卷三平声六豪有匫、匫、舆三字，云：“《说文》古器也，籀作匫或作舆。”此第二形从曲舀声，与漆器文同。《说文》匚部有曶无匫，《集韵》引《说文》“古器也”当是一字而异形。

全文分六行，每行三、四字不等，字体有点和现藏美国的楚帛书很接近。

第一句云"民祀隹坊"，祀字作祀，楚帛书有"民祀不脂（庄）"句。《周语》伶州鸠论七律之义，谓："武王之伐殷，岁在鹑火，月在天驷，日在析木之津，辰在斗柄，星在天鼋，星与日辰之位皆在北维。"器文第二句"日辰于维"，即是北维之维。这表示日和辰都居于同一方位。古人把天文区域分为四正四维，所云"帝张四维，运之以斗"是也。详《淮南子·天文训》。卯为正东，午为正南，子为正北，酉为正西。丑寅为东北之维，辰巳为东南之维，未申为西南之维，戌亥为西北之维。其图如下：



坊字读为房，漆器写二十八宿的房星字作方。云梦秦简《日书》"九月方，取妇"（简九九四），亦以"方"为"房"，此则借"坊"为"房"。《汉书·律历志》解说《周语》云："是夕也，月在房五度，故曰'月在天驷'。"韦昭注："天驷，房星也。谓戊午日，月宿房五度。"房星即 Asterism House，在 Scorpius 天蝎座。古人极重视房星，日食及五星如联珠等天文现象，都以房星为中心。摘录之如下：

(1) 季秋月朔，辰弗集于房，瞽奏鼓，啬夫驰，庶人走。（《夏书·胤征》）

(2) 纣（帝辛）三十二年，五星聚于房。（今本《竹书纪年》上）

(3) 鸑鷟鸣于岐山，孟春六旬，五纬聚房。（《宋书·符瑞志》）

第一条即所谓夏代"中康日食"，据考证当公元前 2137 年 10 月 22 日，日食在房宿附近。第二、三条则为当公元前 1059 年的星会，其时木、土、火

三星联在一起，史官一般记录，不曰“集于房”即曰“聚于房”。可见古时在列宿中作为崇拜对象，主要是房星。《史记·律书》云：“房者，言万物门户也。”漆器铭首句云“民祀隹坊（房）”，正是事实。

天驷，西名 Heavenly Guadriga，等于房星$^{\#}4$，严格言之，应包括 ρ、π、δ、β 及 α 诸天蝎座。有人据夏侯灶墓圆盘及刘向《洪范传》中所言二十八宿古度推算，公元前 1047 年 11 月 26 日，从 δ 至 τ 天蝎座 10°15′初月正可窥见，这即所谓“月在天驷”。伶州鸠所说被视为当时肉眼观测的现象，完全符合事实。[①]《周语》：“岁之所在，则我有周之分野也；月之所在，辰马农祥也，我太祖后稷之所经纬也。王欲合是五位三所而用之，自鹑及驷七列也。”这几句话照韦昭注是这样解释的：周的分野在于鹑火。鹑火之分，在二十八宿为张十三度。驷是天驷，在房星五度。五位指岁、月、日、星、辰五者之所在。从张宿至于房宿合为七宿，即张、翼、轸、角、亢、心、房，故称为七列。月所在的“辰马农祥”即指房星。隋卢贲上表言：“殷人以上通用五音，周武克殷，得鹑火、天驷之应，其音用七。”（《隋书》三十八）由于鹑火在张十三度，驷在房五度，从分野之鹑火，与大辰之次的天驷，合为七宿，谓之七列。周所以用七音，正是上应天文之七列。《尔雅·释天》：“天驷，房也；大辰，房、心、尾也。”天驷者，《史记·天官书》“房为天府曰天驷”，又“汉中四星曰天驷”。《元命包》称之曰“骑”，伶州鸠称为“辰马农祥”。韦昭注云：“辰马谓房，心星也。心星所在大辰之次为天驷。驷，马也，故曰辰马。言月在房合于农祥。祥犹象也，房星晨正而农事起焉，故谓之农祥。”老百姓所以祀房星，是因为这一星宿主司农事，古时称它作农祥。房所在大辰之次是天驷，亦简称曰驷，《周语》“驷见而陨霜”，故知下文“兴岁之四”正宜读为天驷之驷。房及心、尾三宿连体，最为明大，故农家取以为候。张衡《东京赋》“农祥晨正”，李善注以“驷，房星”说之。《说文》：“辰，房星也，天时也。”又晶部曑云：“房星，为民田时者。”向来目房为农祥，以候农时。《尔雅》的“大辰”，郭注“龙星”，又云：“龙为天马，故房四星谓之天驷。”“辰马农祥”，农事以兴，故云“兴岁之四（驷）”。天文学家高鲁尝撰《辰马考》（见《宇宙》五，四）。辰马被称为农祥，非始自周人，甲骨文中农字出现甚多，其字本从林从辰。第二期卜辞屡见“岁亩农”一辞，如：

---

① 《周语》伶州鸠一段文字，美国 Stanford 大学班大为（David W. Pankenier）尝作仔细研究，他相信这正是公元前 1047 年的天文现象。见他的博士论文 *Astronomic Dates in Shang and Western Zhou*。我添为这论文审阅人之一，得先时读到，故为附记于此。

□卯卜大〔贞〕：……示癸亩农，彭。（《明》三〇二）

□巳卜旅贞：父丁，岁亩〔农〕，彭。（《珠》八四八）

壬申卜即贞：兄壬岁亩农。（《后》上，七，一一）

丙午卜即贞：羽丁未，日，农岁，其又伐。（《佚》九二四）

《管子·五行篇》："岁农丰，年大茂。"岁惟农即祝岁丰穰，与"兴岁"义合。《逸周书》有"农星"一名，《御览》引《逸周书·作雒解》："以祀上帝，配以后稷，农星先王皆与食。"（农星二字一作"日月星辰"）农星必指辰马天驷，汉人又呼为天田。《汉书·郊祀志》张晏云："龙星左角曰天田，则农祥也。"

岁字下半从月，同于卜辞的戉，楚帛书岁字皆作戢，故可定为岁字。岁之上一字从収甚清楚，从文义可推出是兴字。《易·同人》九三爻辞云："三岁不兴。"《殷契后编》下一一，一："岁不䢊（兴）。"甲二一二四："岁不䢊，亡匄。"应该即是"不兴"一成语。岁不兴的反面是兴岁。殷人已知岁星，卜辞中确有完整关于天岁的记录。降及春秋，更盛行观察岁星之所在，以定吉凶。如晋史官董因论公子重耳之出走，岁在大火，以辰（即大火）出而以参入，必有获于诸侯；相反的，越（勾践）得岁而伐之，必受其咎。这些都是占岁有名的故事。《左传》上说到"岁弃其次"必有灾，杜预注："岁星所在，其国有福，失次于北，祸冲在南。"岁星所在有福即是"兴岁"。《淮南子·天文训》称："岁星之所居，五谷丰昌；其对为冲，岁乃有殃。"《史记·天官书》候岁家"以岁太穰为上岁"，又占之于声，"听都邑人民之声，声宫则岁善，吉；商则有兵；徵，旱；羽，水；角，岁恶。"西汉占岁家以魏鲜最著名。

辞言"兴岁之四（驷）"，正以天驷为农祥之星象，象征着五谷丰昌，故以驷为兴岁之星。岁月所在，五位皆正，故为吉祥。伶州鸠称"星与日辰之位皆在北维"。上文言"日月于维"，义亦如是。《古移徙法》云："抵太岁名曰岁下，负太岁名曰岁破，皆凶也。"《论衡·难岁》篇："其移东西，若徙四维，相之如者皆吉。何者？不与太岁相触，亦不抵太岁之冲也。"不抵触太岁是兴岁，否则是忌岁。

"所尚若敕"者，敕所从的东字作𠂤，敕与陈同。若即喏，从若加口旁，同于师虎𣪘之若字及籀文叒之作𠻖，以喏（诺）为若。若，顺也。（《尔雅·释言》）《书·大诰》"卜陈惟若兹"，和"所尚若陈"语式很相近。若陈谓众宿均就其列，和岁星没有抵触。

最末一句余旧释为"经天尝和"。絰是奇字，疑即经，但无确证。𠀡形同于石经古文的天字。空海《篆隶万象》卷一天字古文有𠀡、𠀡诸形（高野山印本）。刘国胜改释作"琴瑟"。郭店简《性自命出》"听𤦪𠀡之声"，瑟字作𠀡，是当改从琴瑟为妥。𠧟字从尚，声从音，从音与从口同义，当是尚字的同文异构。如曾侯乙墓器之持字，作峙亦作詩，本为诗守，而读作持。彝铭屡见以尚为常，字不从巾。这句言常如琴瑟。楚帛书："日月则绖（盈）绌，不得其𠧟（当）。春夏秋冬……卉木亡尚（常）。"周原小字卜辞："自三月至于三月二，唯五月，⊕尚（常）。"（《周》H11：2）都以尚为常。《管子·五行》篇"有常而有经"，这一类语可以参证。

曾侯乙墓漆器之铭辞有二：一书二十八宿围绕着北斗，又一书写这二十个字。两器意义必有关联。《史记·天官书》："二十八舍主十二州，斗秉兼之。"斗秉即是斗柄。《楚辞·远游》："举斗柄以为麾。"星占家以二十八宿经天各得其所为吉。《论语》云："为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。"亦以此相比方。（安徽阜阳夏侯灶墓残简"口槖旖（兮）北辰游"，见《文物》，1983（2）。）古人认天枢是北斗。漆器绘有青龙白虎代表东西的方位，书写二十八宿名以环拱一斗字，正是众星拱辰之状。漆箱一面绘有四兽图案有学人考证，即状天驷房星。又漆箱盖图在亢宿之下，记有"甲寅三日"四文，据《历表》合朔参以曾侯乙墓下葬年份可能即公元前433年正月朔日，详武家璧《曾侯乙墓天文图证解》。

楚国著名的乐官见于史书不一而足。曾侯乙墓出有大批钟磬，又漆器铭记着二十八宿，及"琴瑟常和"的吉语，我疑心墓主人在当时必是一名重要乐官，故死后以大量乐器殉葬。古人讨论乐理，必援引天文以为说，我们看伶州鸠云："凡人神以数合之，以声昭之，数合声和，然后可同。"所以求天人的同一，从这一段文字可明白它的道理。漆器一方面写二十八宿名目，一方面说"经天常和"，意思是说天上星宿各得其所，乐律上的正变亦得到和谐，如是则"人神以合，声律以和"。

古代传说每每谈及音乐和谐可以导致政治修明，这即所谓"和气致祥"。历史上有名的舜、禹帝时与臣工倡和的《卿云》、《八伯》之歌，原见于《尚书大传》卷一。又有《帝载》之歌，杜文澜的《古谣谚》曾据《竹书纪年》加以采录。其歌云：

日月有常，星辰有行，四时顺经，万姓允诚。于予论乐，配天之灵。

迁于圣贤，莫不咸听。（下略）

开头几句，和此铭措辞很是相似。考沈约《宋书·符瑞志》于“帝舜”下云：

及即帝位……击石拊石，百兽率舞，景星出房……在位十有四年，奏钟石笙管未罢，而天大雷雨，疾风发屋拔木，桴鼓播地，钟磬乱行，舞人顿伏，乐正狂走。……舜乃拥璇持衡而笑曰：明哉！夫天下非一人之天下也，亦乃见于钟石笙管乎？乃荐禹于天，使行天子事。于时和气普应。……百工相和而歌《庆云》。……帝乃再歌曰：日月有常，星辰有行。……于是八风修通，庆云丛聚。

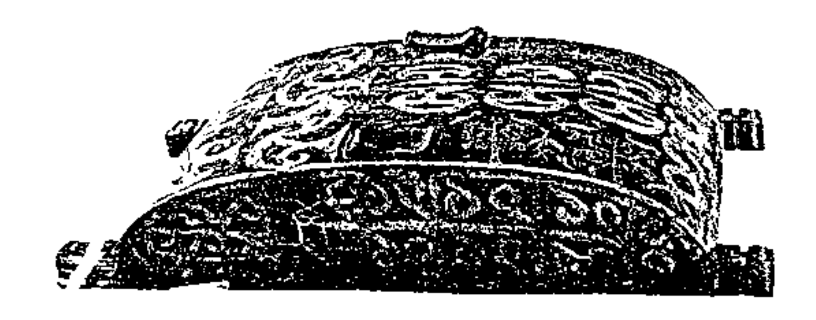
这是舜禹禅让一事的插曲。《宋书》所说“景星出房”一祥瑞，明人所传的《竹书纪年》系于“作《大韶》乐”之下。景星出房句，提到房星，和“民祀隹坊（房）”互相印证。可见古来对于音乐的看法，是要“配天之灵”，自然“星辰有行，四时顺经”。相反的不能“和气普应”，则“钟磬乱行，乐正狂走”。这恰说明音乐和政治及天道有相关联的必然性。曾侯墓的漆器铭，和相传帝舜的载歌，在意识及措辞上完全相符。通过这些，可以了解古人对于音乐上天人合一的观念。

《帝载》之歌亦载录于汲冢所出的竹书。金履祥的《通鉴前编》引之，有按语称：“此歌竹书亦有之，然误在《伊尹祀桐宫》之下。”明范钦天一阁本的《竹书纪年》则列于帝舜十四年“卿云见，命禹代虚”下面的小注，文字一如《宋书》。

宋人称引的竹书，有一种名叫《师春》的，是晋时汲郡魏冢所出的古本竹书之一。（参见朱希祖：《汲冢书考》）北宋时其书尚存，《宋史·艺文志》有汲冢《师春》卷，注：“《师春》纯集疏《左传》卜筮事。”黄伯思在所著《东观余论》卷下有《跋后》及校定该书序，言之甚详，他说：

观中秘所藏《师春》乃与（杜）预说全异。……此乃有诸国世次及十二公岁星所在及律吕、谥法等。……由是知此书亦西晋人集录，而未必尽出汲冢也。然臣近年来考辨秘阁古宝器有宋公䜌餗鼎，稽之此书，䜌乃宋景公名，与鼎铭合。

他指出另一本的《师春》在古史研究上的价值。《师春》书中记十二公岁星所在及律吕。观马王堆出《五星占》上说“东方木，其上为岁星，岁处一周，是司岁”，古人重视岁星，岁星所在，必加以记录，这亦可为此器铭“兴岁之四（驷）”句作补充注脚。《师春》亦记及律吕，和曾侯墓钟磬铭应该有可以比观之处，可惜其书久已亡逸了。



图一　漆二十八宿匫（长 83 厘米，宽 49 厘米）

此图为匫的器盖，里表均涂黑漆，盖面用红漆绘青龙、白虎、卷云纹和北斗星座，并书写二十八宿名称。二十八宿名与《史记·天官书》所载基本相同。器旁阴刻“后匫”、“□□之匫”文字。《说文》匚部：“匫，古器也。从匚，曶声。”随县战国墓中出土的此类器物，不少的铭文为匫，证明《说文》所释有据，而且也是我们第一次见到匫的具体器形。



图二　漆后羿射日匫（长 83 厘米，宽 49 厘米）

说钟律及楚简渚、瞀为“折”字说

曾侯乙编钟律字常见渚字，大抵作𣶃形，所从之𡿨，以同钟铭之浊字作𤁷证之，即为水旁甚明，故此字可隶定为𪵢。《金文集成》著录曾侯钟铭辞，有下列各辞句：

兽钟之渚铂，穆钟之渚商、割（姑）洗之渚宫。（中文大学印《金文集成释文》，257页）

兽钟之渚徵（同上，259页）

新钟之渚羽，浊坪皇之渚商、浊文王之渚宫（同上，261页）

文王之渚铂（同上，311页）

坪皇之宫、姑洗之渚商（同上，315页）

应音之渚（同上，316页）

以上诸字皆作𣶃之形。以甲骨文比勘之，从𢀖之字孳乳为䏈、𦣻、𠷎（二八〇三），义皆为孽。又有从齿之𪘏（二五〇一）。故此字形应是从啇增益水旁。钟铭另有一较特异者：

坪皇之宫，姑洗之𣪊商，穆钟之角（《金文集成释文》，349页）乃为变体。磬文下七等有𣪊，知𠃌乃欠之讹，省自而加双手之𦥑于𢀖之旁。《说文》：“𢆉，从干、二。二，古文上，读若愆。童、妾字从此。”磬文于𢀖增𢀖旁，𢀖可释㿝。宗周钟“𠬝子敢𢀖处我土”，𦤎字从臼，与𦤎形近。钟律名之渚与𣪊，

向来未能释出应为何字。

幸两郭店楚简中，有从澮从𦥑之字，见于《老子》及《语丛》。

《老子》第一章云：

> 字之曰道，强为之名曰大，大曰㵒，㵒曰遠（远），遠（远）曰反，天大，埅（地）大，道大，王亦大。

王弼本作大曰逝。马王堆甲、乙本《老子》均作大曰筮。此借筮为逝。筮、逝皆为“祭”韵字。郭店《语丛四》有云：

> 善事其上者，若齿之事舌舌（舌）而终弗㵒。

此字作㵒，中不从水，与《老子》之逝字相同，此句可读“终弗逝”，逝于此应读为折，言齿与舌相辅，而舌不为齿所损折，于义亦通。如是知《老子》借“折”为逝，怡然理顺。《老子》言“大曰折”者，即《礼记·祭法》之“泰折”。

> 燔柴于泰坛，祭天也；瘗埋于泰折，祭地也。

《礼记》释文云：“折，之设反，旧音逝，又音制。”读为折为逝，与《老子》“大曰逝”正合。《汉书·翟方进传》：“瘗埋于大折，祭地也。祭地于大折，在北郊就陆位。”（《汉书·郊祀志下》）汉武令有司议后土祠宜于泽中圜丘为五坛。

郭嵩焘引《玉藻》“折旋中矩”，谓“折者，四折而方”，与“方丘”之义同，于是知澮字之繁形所以增臼者，以大折为祭地之所，盖取地有坎陷之象。

包山简有地名臼㵒，见于一五一～一五二简，文云：“左驭番戚飤田于邳，或㵒邑，城田一索畔䒷……”此地名刘钊隶定作㵒，与郭店所见两字相同，当读为析，即丹析之析。

包山简所祀神明有㶒祅，亦作㶒犬。

> 㱃祷㶒祓——全豣，㱃祷社——全豬，㱃祷宫、𡨦——白犬酉飤。（二一〇）

𫷷祷𧴝犬——全豭，𫷷祷㲋弟无后者。……酉飤蒿之。（二二七）

凡两见𧴝犬之名，犬即大字。同简有酉飤二字即酒食。其𧴝字分明是从䖵飤声。飤音读如食。楚器文字每喜增“䖵”旁，如楚公逆钟：

用自作和𧐖𧐖（䵷）锡钟百飤（肆）。

加䖵如𧐖（𧐖）字之例。飤又借为肆，与食同音。余疑𧴝大即“泰折”之倒言，《礼记》郑注训“折，昭晢也”。昭晢即昭晢。《说文》：“晢，昭明也，从日，折声。”字亦作晣，又作𠯕。包山简祷飤大之下又言祷社。杜预云：在野为社。飤大为泰折，与社有别。包山简祭祑又用琥。《说文》：“琥，发兵瑞玉，为虎文。”《春秋·昭公三十二年》传赐子家子双琥，一环一璧。

知祑、𧴝大乃“大折”，为大地之神。《老子》言天大地大之“地大”，以泰折当之，更有理据。

统观上列诸文之作𧷤者，读为折字，于义均通顺可解，可以确定此字宜释为折。钟律之折，亦当读为折，为乐律上“变音”之一种。表之如下：

《老子》　大曰逝（𧷤）　　字从𠭯+舀（陷）旁。

《语丛》　弗𧷤（折）　　字减水旁，从音从舀。

《礼记》　泰折，祭地之所。　　直用“折”字，以称地大。

包山简　𧷤（地名）　　应是丹析之析

包山简　𧴝大　　读为食大，食与晢、𠯕同音，即“大折”之倒称。

曾侯钟律　𤀕商——折商　　𤀕宫——折宫　　𤀕羽——折羽

（众律均是折字，作低音。）

余曩日读𤀕为蘖，以木余曰櫱，孽，庶也，解为庶宫、庶商，于义可通，而字形未能融贯，因限于资料，无可如何！

今知𤀕字异写之繁，楚人通借为折、逝，则当读为折，则形义俱惬。卜辞又有从折之字，只一见。其辞云“……𢪃……其每（悔）”（《合集》三一二六七），似亦可释为“折”。表之如下：

甲骨文　𢪃　𠷎　𢪃

金文　𧷤（增水旁）𢪃、𢪃

可见其由殷代甲骨文至金文演变之过程。

乐律有折声，见于宋人之书，沈括《梦溪补笔谈》卷一乐律中说：

> 更有折声，唯合字无。折一分、折二分，至于七八分者皆是。（胡道静：《梦溪笔谈校证》，1956 年，918 页）

合是笛管色类的最低音，故无折低之可能。他律则有之，可以折低若干分。

张炎《词源》在“结声正讹”部分中有“折而下，微折而下，太折而下”等情况，都是折低之音，故“折”即指低音。

姜夔《白石道人歌曲·越九歌》，其《旁谱》记十二律名及高音之清黄钟、清大，吕、清太簇、清夹钟，兼记折字，兹列出如下，并记其工尺。

曹　娥　蜀侧调　夷则羽（即仙吕调）（起调毕曲为中吕，即《旁谱》之幺）

羌犹豫兮而裴回　　　将子兮无怒

夷黄夹仲仲(折字)仲　　　仲夹仲(折字)仲

合(下工)上上(下一)上　　　上(下一)上　上

蔡孝子　中管般瞻（涉）调　大吕羽（起调毕曲为“无”即《旁谱》之7）

不如缇萦兮郁陶以死……灵不归兮父思子

夷无夷林仲夷无(折字)无……夹仲夹太无(折字)无

(下工)(下凡)(下工)尺上(下工)(下凡)(下凡)……(下一)上(下一)四(下凡)(下凡)

屋阳阿兮招尔

夷(黄清)无夷(折字)无

下　　下下　下
　六
工　　凡工　凡

白石《折字法》云：篪笛有折字。假如上折字，下无（即无射之下凡）字，即其声比无字微高。余皆以下字为准。金石弦匏无“折字”，取同声代之，折字多在上下同一音律之处，如上折上，凡折凡。

浊侧调为仙吕调，白石十七有《旁谱》之词调，《鬲溪梅令》及《凄凉犯》均属之。《鬲溪梅令》上下阕结声均为𠆢ㄅ𠆢，以“上”字收ㄅ字，依张炎《讴曲旨要》是急过的掣号。

戴长庚《律话》说折字法是白石用琴家进复退复之法所为，如解《鬲溪梅令》之“浪粼粼”、“小横陈”谱作六五六，“何处寻”、“啼一春”谱作“上一上”都是折字法。

可见词中折字运用的情形。今知曾侯钟磬均有变音之𨭉。此字既定为折，所谓折宫、折商、折羽都为变音。所谓应音之渻羽，应音是应钟，即是大凡，在这一律作低音的折法。姑洗之𨭉宫，则在这一律上施用折法。

铭文中此字唯在下一 1、下二 10、下二 9、中二 12 诸钟及下七磬，可作低音看待，取与沈括、姜夔之以折解为折低之意，尚讲得通。后代篪笛的折法，可以随意吹奏，折一二分至七八分。钟与弦管不同，同一音不能作半音以下的变化。陈元靓《事林广记》亦谈折声，乃指“上生四位”的旋宫法，取义复有不同，则不可与此相提并论。

附录一　验证饶解曾侯钟铭文“符”和“索”

陈应时

曾侯乙编钟铭文中有“符”、“索”二字，见于铭文中的“符于索商之颠”和“符于索宫之颠”之句。“符”字鲜见于历代文献和辞书，似为铭文所独有；“索”虽为常见字，但铭文中“索”和“商”、“宫”应用，难解其“索商”、“索宫”之义。

“符于索商之颠”语出曾侯乙编钟下层二组第四钟和中层三组第七钟上的铭文。

下层二组第四钟上的铭文是：（正面钲部）“曾侯乙乍峙”。（隧部）“商”。（右鼓部）“羽曾”。（反面钲部）“妥宾之宫——妥宾之才楚号为坪皇，其才䜌（申?）号为迟则——大族之珈鴭，无铎之宫曾，黄钟之商角”。（反面右鼓部）“姑洗之羽曾，为槃钟徵，为妥宾之徵颠下角，为无睪徵角”。（反面左鼓部）“文王之变商，为𪔶音羽角，为𨟻音羽，犀则之徵曾，符于索商之颠”[①]。

中层三组第七钟上的铭文是：（正面钲部）“曾侯乙乍峙”。（隧部）“商”。（右鼓部）“羽曾”。（反面钲部）“姑洗之商，妥宾之宫。妥宾之才楚号为”（反面隧部）“坪皇，其才䜌号为迟则”。（反面右鼓部）“姑洗之羽曾，为槃钟徵，为妥宾之徵颠下角，为无铎徵角”。（反面左鼓部）“文王之变商，为𪔶音

① 湖北省博物馆：《随县曾侯乙墓钟磬铭文释文》，载《音乐研究》，1981（1），5页。

羽角，为鄘音羽，迟则之徵曾，符于索商之颠”[1]。

“符于索宫之颠”语出曾侯乙编钟下层二组第五钟、中层三组第八钟和下层一组第三钟上的铭文。

下层二组第五钟上的铭文是：（正面钲部）“曾侯乙乍時”。（隧部）“宫”。（右鼓部）“徵曾”。（反面钲部）“姑洗之宫——姑洗之才楚号为吕钟，其坂（反）为宣钟，宣钟之才晋号为六墉——大族之商，黄钟之䶑，妥宾之商曾”。（反面左鼓部）“姑洗之徵曾，为黄钟徵，为坪皇变商，为犀则羽角”。（反面右鼓部）“新钟之羽，为穆音之羽颠下角，剌音之羽曾，符于索宫之颠”[2]。

中层三组第八钟上的铭文是：（正面钲部）“曾侯乙乍䟼”。（隧部）“宫”。（右鼓部）“徵曾”。（反面钲部）“姑洗之宫——姑洗之才楚号为吕钟，其坂”。（反面隧部）“为亘钟，亘钟之才晋号为六墉”。（反面右鼓部）“姑洗之徵曾，为黄钟徵，为坪皇变商，为犀则羽角”。（反面左鼓部）“新钟之羽，为穆音之羽颠下角，剌音之羽曾，符于索宫之颠”[3]。

下层一组第三钟上的铭文是：（正面钲部）“曾侯乙乍時”。（隧部）“徵鯆”。（右鼓部）“徵曾”。（反面钲部）“姑洗之徵角，坪皇之羽，嬴孠之羽曾，为兽钟徵颠下角，为穆音变商”。（反面右鼓部）“姑洗之徵曾，为黄钟徵，为坪皇变商，为犀则羽角”。（反面左鼓部）“新钟之羽，为穆音之羽颠下角，剌音之羽曾，符于索宫之颠”[4]。

“符”、“索”二字字义不明，难以读通曾侯乙编钟中此五钟铭文的全文。有人把“符”解作“附”[5]；有人把“索”解作“高”或作“低”，故对“符于索商之颠”和“符于索宫之颠”之句作如此解释：“田野号下二 4 和下二 5 两钟乐律铭文分别有‘符于索商之颠’和‘符于索宫之颠’的提法。对照测音和计算结果，知道此二钟的实际音响高于标音所示。按照琴属乐器的弦准作用来理解时，可以看出原标音的音高应在十二徽，而编钟实际音响的偏高却向十一徽接近（即向商弦、宫弦上方的大三度接近）。”[6] 其后又如此释“索商”：“这个音在曾侯乙钟律中有一个专门的名称，叫做‘索商’，不是普通的商。”

① 湖北省博物馆：《随县曾侯乙墓钟磬铭文释文》，载《音乐研究》，1981（1），11 页。

② 湖北省博物馆：《随县曾侯乙墓钟磬铭文释文》，载《音乐研究》，1981（1），5 页。

③ 湖北省博物馆：《随县曾侯乙墓钟磬铭文释文》，载《音乐研究》，1981（1），12 页。

④ 湖北省博物馆：《随县曾侯乙墓钟磬铭文释文》，载《音乐研究》，1981（1），4 页。

⑤ 湖北省博物馆：《随县曾侯乙墓钟磬铭文释文》，载《音乐研究》，1981（1），4 页。

⑥ 黄翔鹏：《先秦音乐文化的光辉创造》，载《文物》，1979（7），35 页；黄翔鹏：《溯流探源》，人民音乐出版社，1993 年，65 页。

"国外的纯律理论一般不承认一八二音分的商音。中国纯律理论中既承认二〇四的，也承认一八二的。但有不同名称，一个普通的商，一个叫素商。""中国式的纯律，d 可以是一八二音分的低商。"[①] 然释"索"为或"高"或"低"之义，非但自相矛盾，亦不能读通"衍于索商之颠"和"衍于索宫之颠"之句。

饶宗颐教授对此二字的解释则为："铭云：'衍于索商之颠。'又云：'衍于索宫之颠。'索与素二字古书通用习见。索宫、索商即素宫、素商。唐《五郊乐章·舒和》见'素商'一词。《管子·地员》篇：'以是生黄钟，小素之首，以为宫。'《管子》之小素向有二说，乐律家说小素为含少，琴律家说小素为弦。按《吕览·适音》：'黄钟之宫，音之本。'素训为本。(《尔雅·释诂》三同）音之本犹言音之素。《尚书大传》：'六律、五声、八音、七始著其素。'沈寐叟云：'半黄钟为小素，故黄钟为大素。'并引《乐纬》郑注'黄钟起于太素'为说。(《海日楼札丛》）此处衍读为符，素即指本音而言。"[②]

饶解"衍读为符"；"索与素二字古书通用习见。索宫、索商即素宫、素商"，"素即指本音而言"。一语道破，"衍于素商之颠"和"衍于素宫之颠"这两句铭文就不难读通了。现按饶解之"衍"、"索"，将已知钟铭中的律名和声名[③]用今之音名注人，对上引五钟的铭文进行验证。

〔验证一〕下层二组第四钟：

(正面钲部）曾侯乙乍时。(隧部）商（D)。(右鼓部）羽曾（F)。

(反面钲部）妥宾（D）之宫（D）——妥宾（D）之才楚号为坪皇（D)，其才𨸏（申?）号为迟则（D）——大族（♯A～♭B）之珈歸（宫角）(D)，无铎（♯F）之宫曾（D)，黄钟（♯G～♭A）之商角（D)。

由上可知，此钟反面钲部的铭文以不同的律名之声名，说明它们和本钟正面隧部的"商（D)"为同一个音。

---

① 黄翔鹏：《中国传统音调的数理逻辑关系问题》，载《中国音乐学》，1986（3)，10、12 页。

② 饶宗颐、曾宪通：《随县曾侯乙墓钟磬铭辞研究》，12 页，（香港）中文大学出版社，1985。

③ 参见黄翔鹏：《曾侯乙钟、磬铭文乐学体系初探》，载《音乐研究》，1981（1)，23 页；李纯一：《曾侯乙编钟铭文考索》，载《音乐研究》，1981（1)，62 页。

（反面右鼓部）姑洗（C）之羽曾（F），为槃钟（#A～♭B）徵（F），为妥宾（D）之徵（A）颟下角（F），为无睪（#F）徵角（F）。

（反面左鼓部）文王（E）之变商（F），为𪔛音（E）羽角（F），为酈音（#G～♭A）羽（F），屖则（D）之徵曾（F），符于索商之颟（F）。

由上可知，此钟反面右鼓部、左鼓部的铭文以不同的律名之声名，说明它们和本钟正面右鼓部的“羽声（F）”为同一个音，故曰“符于索商之颟”，意即之前所提到的这些不同律名之声名，都符合于本钟隧部商音颊颟部位（右鼓部）的“羽曾（F）”。

〔验证二〕中层三组第七钟：

（正面钲部）曾侯乙乍時。（隧部）商（D）。（右鼓部）羽曾（F）。

（反面钲部）姑洗（C）之商（D），妥宾（D）之宫（D）。妥宾（D）之才楚号为。

（反面隧部）坪皇（D），其才𨜱号为迟则（D）。

此钟反面钲部和隧部的铭文基本上同下层二组第四钟钲部铭文（仅少“大族（#A～♭B）之珈䪻（D），无铎（#F）之宫曾（D），黄钟（#G～♭A）之商角（D）”）；亦以不同的律名之声名，说明它们和本钟正面隧部的“商（D）”为同一个音。

（反面右鼓部）姑洗（C）之羽曾（F），为槃钟（#A～♭B）徵（F），为妥宾（D）之徵（A）颟下角（F），为无铎（#F）徵角（F）。

（反面左鼓部）文王（E）之变商（F），为𪔛音（E）羽角（F），为酈音（#G～♭A）羽（F），迟则之徵曾（F），符于索商之颟（F）。

此钟反面右鼓部、左鼓部的铭文和下层二组第四钟同部位的铭文相同，仅将律名“屖则”写作“迟则”，亦以不同的律名之声名，说明它们和本钟正面右鼓部的“羽曾（F）”为同一个音。故和上钟一样，亦曰“符于索商之颟”。

〔验证三〕下层二组第五钟：

（正面钲部）曾侯乙乍持。（隧部）宫（C）。（右鼓部）徵曾（#D）。

（正面钲部）姑洗（C）之宫（C）——姑洗（C）之才楚号为吕钟（C），其坂（反）为宣钟（C），宣钟（C）之才晋号为六墉（C）——大族（♭B）之商（C），黄钟（♭A）之韵（D），妥宾（C）之商曾（C）。

由上可知，此钟反面钲部的铭文以不同的律名之声名，说明它们和本钟正面隧部的"宫（C）"为同一个音。

（反面左鼓部）姑洗（C）之徵曾（#D），为黄钟（#G）徵（#D），为坪皇（D）变商（#D），为犀则（D）羽角（#D）。

（反面右鼓部）新钟（#F）之羽（#D），为穆音（#A～♭B）之羽（G）颟下角（#D），剌音（#A）之羽曾（#D），符于索宫（C）之颟（#D）。

由上可知，此钟反面左鼓部、右鼓部的铭文以不同的律名之声名，说明它们和本钟正面右鼓部的"徵曾（#D）"为同一个音，故曰"符于索宫之颟"，意即之前所提到的这些不同律名之声名，都符合于本钟隧部宫音颊颟部位（右鼓部）的"徵曾（#D）"。

〔验证四〕中层三组第八钟：

（正面钲部）曾侯乙乍缺。（隧部）宫（C）。（右鼓部）徵曾（#D）。

（反面钲部）姑洗（C）之宫（C）——姑洗（C）之才楚号为吕钟（C），其坂。

（反面隧部）为亘钟（C），亘钟（C）之才晋号为六墉（C）。

由上可知，此钟反面钲部和隧部的铭文同下层二组第五钟钲部铭文（仅少"大族（♭B）之商（C），黄钟（♭A）之韵（C），妥宾（D）之商曾（C）"）。同样以不同的律名之声名，说明它们和本钟正面隧部的"宫（C）"为同一个音。

（反面右鼓部）姑洗（C）之徵曾（♯D），为黄钟（♯G）徵（♯D），为坪皇（D）变商（♯D），为犀则（D）羽角（♯D）。

（反面左鼓部）新钟（♯F）之羽（♯D），为穆音（♯A～♭B）之羽（C）颟下角（♯D），剌音（♯A）之羽曾，（♯D），符于索宫（C）之颟（♯D）。

此钟反面右鼓部、左鼓部的铭文和下层二组第五钟同部位的铭文相同，仅左右位置互换（疑下层二组第五钟若非现今记录错位，即为当时铸刻错位）。亦以不同的律名之声名，说明它们和本钟正面右鼓部的“徵曾（♯D）”为同一个音，故亦曰“符于索宫之颟”，意即之前所提到的这些不同律名之声名，都符合于本钟隧部宫音颊颟部位（右鼓部）的“徵曾（♯D）”。

〔验证五〕下层一组第三钟：

（正面钲部）曾侯乙乍畤。（隧部）徵颟（B）。（右鼓部）徵曾（♯D）。

（反面钲部）姑洗（C）之徵角（B），坪皇（D）之羽（B），赢孠（♯F）之羽曾（B），为兽钟（♯G）徵（♯D）颟下角（B），为穆音（♯A）变商（B）。

由上可知，此钟反面钲部铭文以不同的律名之声名，说明它们和本钟正面隧部的“徵颟（B）”为同一个音。

（反面右鼓部）姑洗（C）之徵曾（♯D），为黄钟（♯G）徵（♯D），为坪皇（D）变商（♯D），为犀则（D）羽角（♯D）。

（反面左鼓部）新钟（♯F）之羽（♯D），为穆音（♭B）之羽（G）颟下角（♯D），剌音（♭B）之羽曾（♯D），符于索宫之颟（♯D）。

此钟反面右鼓部、左鼓部的铭文和中层三组第八钟同部位的铭文相同，同样说明这些不同律名之不同声名，它们和本钟正面右鼓部的“徵曾（♯D），为同一个音。但本钟正面隧部音非“宫”而为“徵颟”，故按上述四钟铭文，此处的“符于索宫之颟”该作“符于索徵颟之颟”，意即之前所提到的这些不同律名之声名，都符合于本钟隧部徵颟音之颊颟部位（右鼓部）的“徵曾（♯D）”。

由上可证，“㝅”、“索”二字字义只有按饶宗颐教授“㝅为符”、“索为本”的解释，曾侯乙编钟中上述此五钟的铭文方能读通。

饶宗颐教授曾有《敦煌琵琶谱写卷原本之考察》一文，从此谱敦煌卷原件贴纸证实敦煌琵琶谱抄写于长兴四年（公元933年）之前而不是之后，并又证实敦煌琵琶谱原由三卷乐谱粘贴而成，从而又否定了敦煌琵琶谱为大曲乐谱之说。现他对于曾侯乙编钟铭文中“㝅”和“索”字的合理解释，又为否定所谓“中国式的纯律”在中国之存在提供了理论依据，这又是饶宗颐教授在音乐学方面作出的一项贡献。

附录二　曾侯乙钟磬乐律铭文疑难字释义述评

陈应时

1987年，在湖北省随县（今随州市）擂鼓墩发现和发掘了2 400多年前埋葬于地下的曾侯乙墓，出土文物达15 000多件。这是20世纪中国的一项重大考古发现。在曾侯乙墓出土的文物中，最备受关注的莫过于青铜编钟和石制编磬。因为青铜编钟多达64件，石制编磬多达32件，不仅其数量为历来出土的同类乐器之最，而且在编钟的钟体、钟架、和挂钟构件上尚有3 755字的乐律铭文；在编磬的磬体、磬座和磬匣上也有814字的乐律铭文。由于铭文所记录的是战国初期各诸侯国实际使用的乐律名称，且有曾侯乙编钟所发出的音响可作对应参照，因而是我国古代乐律史上极其珍贵重要文献资料。

1981年，《音乐研究》第1期刊出了“随县出土音乐文物专辑”，首次以湖北省博物馆的名义公布了《随县曾侯乙墓钟磬铭文释文》，由此拉开了曾侯乙钟磬铭文研究的帷幕。裘锡圭、李家浩、黄翔鹏、李纯一、饶宗颐、曾宪通、潘建明、童忠良、黄锡全、崔宪等多位专家学者，分别从文字学和乐律学的角度对曾侯乙钟磬铭文作了专门研究，相继发表了种种研究曾侯乙钟磬乐律铭文的论文和著作。

一、曾侯乙钟磬乐律铭文的文字学研究

在1981年《音乐研究》第1期刊出的"随县出土音乐文物专辑"中，除了由裘锡圭、李家浩先生整理的《随县曾侯乙墓钟磬铭文释文》之外，尚有他们二人的《曾侯乙墓钟磬铭文释文说明》一文。前文是将原本一般读者难以认读的古文字逐个转化为现今的通用汉语文字；后文则是从文字学角度对曾侯乙钟磬乐律铭文中的一些疑难字所作的二十七条考释。[①] 此二文的发表，对帮助当时的研究者和一般读者阅读曾侯乙钟磬乐律铭文起了重要的作用。现在，由裘、李逐个转译为现今通用汉语文字的曾侯乙钟磬铭文，已被大家所认同和接受，仅有少数几个疑难字在识读和释义方面尚存在分歧意见。

我们知道，曾侯乙钟磬铭文的乐律学研究是建立在曾侯乙钟磬铭文的文字学研究基础之上的，只有在曾侯乙钟磬铭文通过文字学研究获得了正确的释义之后，乐律学研究才有可能据以获得正确的结论。因此，即便是铭文中只有少数几个疑难字在识读和释义方面未能在文字学研究中取得共识，也同样会影响到曾侯乙钟磬铭文乐律研究的全局。为此，本文将笔者所见曾侯乙钟磬铭文的文字学研究中尚有分歧意见的若干疑难字提出来，并加分析评述，以就教于诸位专家学者。

(一) 曾

此字在铭文中除了作"曾侯乙"之"曾"外，还常和声名宫、商、徵、羽连用，首见于〔下一1〕(即下层一组第一钟，以下不再说明) 右鼓部铭文，作"徵曾"。裘锡圭、李家浩先生仅在"曾"字旁注"(增)"[②]，未详解其义。黄翔鹏先生对此字则作如此解释："'曾'字可释作'增'，但它却不可仿照欧洲乐理的概念解释为阶名上方的增五度。它应当来源于生律法上的弦长之增加，增加的幅度在曾侯钟的体系中与'颟'相同，也以大三度音程为度，不

① 在后来由湖北省博物馆编、文物出版社于1989年7月出版的《曾侯乙墓》一书之附录中，裘、李将此二文合并，更名为《曾侯乙钟磬铭文释文与考释》，考释部分由原来的二十七条增至四十二条。全文见此书上册，532~560页。

② 见《音乐研究》，1981 (1)，4页；《曾侯乙墓》上册，533页。

过却是低音方向的大三度。”① 其后，潘建明②、童忠良③、崔宪④诸学者均从黄翔鹏如上的见解，唯李纯一、饶宗颐、曾宪通等先生另有不同的解释。

李解：“角上的大三度皆名为曾，其音义都相当于重叠之重。《楚辞・招魂》：‘曾台累榭’，注：‘重也。’曾为角上之角，即重叠二角。徵、羽二曾又名为徵颟下角、羽颟下角。之所以名为下角，盖因此二颟上之角都超出基音宫的八度之上，是上角，所以要把它们降低八度，成为下角。”⑤

饶解：“钟磬铭辞表明在大三度上，每缀以‘曾’字。曾者，即增，高也。在楚国遗文中，‘曾’字习见。《大招》‘曾颊倚耳’，曾音层。《九歌东君》‘翾飞兮翠曾’，王逸注：‘曾，举也。’以曾为动词，举有高之义。《淮南子・览冥训》‘凤凰曾逝万仞之上’，高诱注：‘曾，犹高也。’《淮南子・天文训》‘至于曾泉’，《初学记》引有注云：‘曾，重也。’贾谊《吊屈原文》，《文选》作‘遥曾击逝而去之’，《史记》作‘摇增翮’，《汉书》作‘遥增击’。曾，亦作增。缀以‘曾’字盖指高音。曾侯乙钟上出现四曾，即‘羽曾、宫曾、商曾、徵曾’，诸曾字皆训高。”⑥

曾解：“……既然宫曾是宫角之上的大三度，我们就可以把宫曾看成是宫角之上再加角，即所谓重角。重角何以称‘曾’？段玉裁说：‘曾之为言重也，曾祖、曾孙皆是也，故从曾之层为重屋。’（《说文解字注》卷八）原来曾字本身就有重的意思，重祖谓之曾祖，重孙谓之曾孙，重角谓之曾角。称曾者，殆是曾角之省写。易言之，宫曾就是宫之重角，商曾就是商之重角，徵曾、羽曾亦然。”⑦

笔者认为曾侯乙钟磬铭文中上述和声名宫、商、徵、羽连用的“曾”字，其意义应取李、饶、曾作“重叠之重”、“增高之增”、“曾祖、曾孙之曾”解较为合理。而黄先生解“曾”为“低音方向的大三度”不仅缺乏文献依据，而且也不符合曾侯乙编钟的实际。如曾钟〔下二 3〕、〔中一 10〕的正鼓音均

---

① 《音乐研究》，1981（1），39 页。

② 详潘建明：《曾侯乙编钟音律研究》，载《上海博物馆建馆三十周年特辑》，97 页，上海，上海古籍出版社，1982。

③ 详童忠良：《中国传统乐学研究的新成果——兼论曾侯乙编钟的对称乐学》，载台湾《省交乐讯》，1995 年第 51 号，4～9 页。

④ 详崔宪：《曾侯乙编钟钟铭校释及其律学研究》，152～153 页，北京，人民音乐出版社，1995。

⑤ 李纯一：《曾侯乙编钟铭文考索》，载《音乐研究》，1981（1），63～64 页。

⑥ 饶宗颐、曾宪通：《随县曾侯乙墓钟磬铭辞研究》，15 页，（香港）中文大学出版社，1985。

⑦ 饶宗颐、曾宪通：《随县曾侯乙墓钟磬铭辞研究》，109 页，（香港）中文大学出版社，1985。

为“宫角”，其右鼓音均为“宫曾”；〔下二 2〕、〔中二 11〕、〔中三 2〕、〔上一 3〕的正鼓音均为“商角”，其右鼓音均为“商曾”；〔下一 3〕、〔上一 2〕的正鼓音均为“徵角”，其右鼓音均为“徵曾”；〔上一 5〕的正鼓音为“羽角”，其右鼓音为“羽曾”。这些钟的右鼓音均高于正鼓音今之所谓“大三度”，故上列的“四曾”均高于“四角”，这就是“曾”为重叠之角的明证。

再者，在曾侯乙编钟〔下一 3〕铭文中有“新钟之羽，为穆音之羽颟下角，剌音之羽曾”。我们知道，曾国的“穆音”和周国之“剌音”是同律异名，则“羽颟下角”和“羽曾”亦必为同声异名。既然“新钟之羽，为穆音之羽颟下角”，即为穆音之羽角上的“重角”，则“剌音之羽曾”亦必为剌音之羽角上的“重角”无疑。

黄翔鹏先生之所以要提出“‘曾’字可释作‘增’，但它却不可仿照欧洲乐理的概念解释为阶名上方的增五度”，而肯定它应当是阶名“低音方向的大三度”，其原因恰是他以欧洲乐理的概念来解释这个 2 400 多年前的“曾”字。因为在欧洲乐理中用以表达音名的字母只有 C、D、E、F、G、A、B 七个，因而表达音程大小的基本单位亦只有同度、二度、三度、四度、五度、六度、七度、八度等八种；又由于在音程的命名上单以五度相生律为准，于是又出现了所谓的增音程和减音程。就以曾侯乙钟磬铭文中的宫、宫角、宫曾、少宫为例，按欧洲乐理的观念分析，宫和宫角之间的音程为大三度，若把宫曾作“重角”，则成大三度再加大三度就成为增五度，因而宫曾和少宫之间的音程也就不是大三度而是减四度。所以黄翔鹏先生要强调“不可仿照欧洲乐理的概念解释为阶名上方的增五度”，而要列其为宫之“低音方向的大三度”。这样，宫曾和宫、宫和宫角都一样是大三度。然而，曾侯乙钟磬乐律铭文是早于欧洲的音程乐理不知多少年就已设计了的。在 20 世纪初欧洲乐理传入我国之前，按我国传统的乐律理论，音程是以律为单位来计算的。例如“隔八相生”、“顺八逆六”，就是以八律为度作今天所说的纯五度，以六律为度作今天所说的“纯四度”。按此原则计算音程，曾侯乙钟磬乐律铭文中宫到宫角是五律，宫角到宫曾也是五律，宫曾到少宫也是五律，把宫曾翻低八度，由宫曾到宫也是五律。这五律按古代的命就是“隔五”，其中并不存在大三度和减四度的区别。由此可见，黄翔鹏先生不取“曾”字为“重叠”、“增高”、“重角”之本义，而作“低音方向的大三度”解，实际上背离了曾侯乙钟磬乐律铭文所处的时代，因而也是说不通的。

（二）符、索

此二字仅见于〔下一 3〕、〔下二 5〕、〔中三 8〕、〔下二 4〕、〔中三 7〕五钟铭文。前三钟铭文中有“符于索宫之颟”之句；后二钟铭文中有“符于索商之颟”之句。对于“符”字，裘锡圭、李家浩先生仅在“符”字旁注“（附?）”[①]，未详释其义。对于“索”字，裘、李亦只说明“‘索’也许应该读为‘素’”[②]，而对其字义亦未作详解。黄翔鹏先生未释“符”字，取“索”为“素”，从而对“索宫”和“索商”作了如此解释：“田野号下二 4 和下二 5 两钟乐律铭文分别有‘符于索商之颟’和‘符于索宫之颟’的提法，对照测音和计算结果，知道此二钟的实际音响高于标音所示。按照琴属乐器的弦准作用来理解时，可以看出原标音的音高在十二徽，而编钟实际音响的偏高却向十一徽接近（即向商弦、宫弦上方的大三度接近）”[③]；“这个音在曾侯乙钟律中有一个专门的名称，叫做‘素商’，不是普通的商。”“国外的纯律理论一般不承认一八二音分的商音。中国纯律理论中既承认二〇四的，也承认一八二的。但有不同名称，一个叫普通的商，一个叫素商。”[④] 其后，崔宪同志取裘、李之“符”为“附”和黄之“索商”为低于二〇四音分商音之“一八二音分的商音”，解释了铭文中的“符于索商之颟”和“符于索宫之颟”，认为“其‘附’字，钟铭原作‘符’，其意为‘附’，有‘靠近’之义，裘、李释文作‘附’。如以琴的定弦而言，二语律学含义相同，即对‘商弦’或‘宫弦’的‘颟’音来说，均有靠近（相差四十八音分）之意；将及而未到半音之半。所以用‘附于’表达，字面意义是恰当的，与律学内涵一致”[⑤]。

李纯一先生亦释“符”为“附”，释“索”为“素”，又进一步解释“素字在这里宜做本或始讲”。但他又把铭文中的“符于素”三字连读作为律名。他说：“与浊姑洗相当者尚有符于素。这个律名也不见于先秦文献。楚国六个浊律只缺浊吕钟一律，而符于素与之相当，它会不会就是楚国律名，因无旁证，只能说其有可能，而无法肯定。它是不是曾国浊姑洗的另称，也无从

① 《音乐研究》，1981（1），4 页；《曾侯乙墓》上册，534 页。

② 《音乐研究》，1981（1），20 页；《曾侯乙墓》上册，558 页。

③ 黄翔鹏：《先秦音乐文化的光辉创造》，载《文物》，1979（7），35 页。

④ 黄翔鹏：《中国传统音调的数理逻辑关系问题》，载《中国音乐学》，1986（3），11、12 页。

⑤ 崔宪：《曾侯乙编钟钟铭校释及其律学研究》，154～155 页，北京，人民音乐出版社，1997。

判断。”①

饶宗颐先生对此二字的解释为：“铭云：‘符于索商之颠。’又云：‘符于索宫之颠。’索与素二字古书通用习见。索宫、索商即素宫、素商。唐《五郊乐章·舒和》见‘素商’一词。《管子·地员》篇：‘以是生黄钟，小素之首，以为宫。’《管子》之小素向有二说，乐律家说小素为含少，琴律家说小素为弦。按《吕览·适音》：‘黄钟之宫，音之本。’素训为本。（《尔雅·释诂》三同）音之本犹言音之素。《尚书大传》：‘六律、五声、八音、七始著其素。’沈寐叟云：‘半黄钟为小素，故黄钟为大素。’并引《乐纬》郑注‘黄钟起于太素’为说。（《海日楼札丛》）此处符读为符，素即指本音而言。”②

曾宪通先生亦读“符”为“符”，“索”为“素”，但对何为“素”字别有解释：“‘符于索（素）宫之颠’与‘符于索商之颠’分别出现在标音铭‘徵曾’和‘羽曾’的背面乐铭中，应时对此二音的特别说明。素有大素、小素之分，钟铭应指小素，据‘半黄钟为小素’，原本是指由黄钟之半所生的高八度律名。可是徵曾、羽曾皆分别比宫角（颠）、商角（颠）低一律，由此可知此处的小素非指高八度的律名，而是指低一律的律名，也就是与传统周律相符而与曾律不合（曾国律音比传统周律高一律），所以才有必要在乐律中特别指出‘姑洗之徵曾’，‘符（符）于素宫之颠’；‘姑洗之羽曾’，‘符（符）于素商之颠’将以上二铭合观，大意是说：姑洗律之徵曾，符合于浊姑洗律之宫颠（角）；姑洗律之羽曾，符合于浊姑洗律之商颠（角）。二者可以互相证明。”③

在以上诸家对铭文“符”、“索”二字的解释中，笔者认为释“符”为“附”，从而引申为“靠近（相差四十八音分）之意；将及而未及到半音之半”，又释“索”为“低二十二音分”或为低半音，以及把“符于素”作“与浊姑洗相当”的律名者，似都不可取。唯有取饶宗颐先生“符读为符”，“索与素二字古书通用习见”，“素即指本音而言”之解，方能读通钟铭中的“符于索宫之颠”、“符于索商之颠”之句。理由如下：

（1）我们知道，曾侯乙编钟的中、下两层钟铭的刻写，有其一定的规则：正面钲部刻写“曾侯乙乍時”，正鼓部和右鼓部刻写本部位所发之音的声名。反面钲部铭文都是以各国的律名和声名来描述本钟正鼓部所发出的那个音；左、右鼓部的铭文都是以各国的律名和声名来描述本钟右鼓部所发出的那个

① 《音乐研究》，1981（1），59页。

② 饶宗颐、曾宪通：《随县曾侯乙墓钟磬铭辞研究》，12页，（香港）中文大学出版社，1985。

③ 饶宗颐、曾宪通：《随县曾侯乙墓钟磬铭辞研究》，94页，（香港）中文大学出版社，1985。

音。裘锡圭、李家浩、黄翔鹏先生似乎都明白这一点，但却又不能紧紧抓住这一铭文的刻写规则，因此不能肯定"符"字究竟为何义。黄翔鹏先生又将"索（素）商"释为一八二音分的商音。崔宪又据裘、李、黄的解释，将铭文"夷则之徵曾附于索商之颟"作了如此推算："夷则是申律名，律高为基列二〇四音分的D。'徵曾'为三一六音分。'夷则之徵曾'在一次高列五二〇音分的F（204＋316＝520）。如'索商之颟'按一八二音分作计算，其'颟'为三八六音分；二者之和为五六八音分：二次低列的$^{\#}$F。五六八和五二〇之差是四十八，即'夷则之徵曾'与'索商之颟'相差四十八音分。"[①] 其对于"索宫"之律学推算，亦与钟上右鼓音"相差四十八音分"[②]。这里的问题是：既然"夷则之徵曾"是"F"，"索商之颟"是"$^{\#}$F"，明明是不同律位的两个音，怎么能因为仅仅"相差四十八音分"而以"靠近"为名算作一个音？再说按现有的测音数据来看，铭文中带有"索"字的诸钟，其正鼓部位的宫音和商音，并不一定比不带"索"字同为姑洗均的宫音和商音低，甚至比有些钟上不带"索"字的宫音和商音还要高。请看如下的测音数据的比较：

带"索"字的宫音钟：

	京测（1）	哈测	沪测	京测（2）[③]
〔下二5〕宫	C_3^{-30}	C_3^{-13}	C_3^{-21}	C_3^{-9}
〔中三8〕宫	C_4^{-35}	C_4^{-26}	C_4^{-33}	C_4^{-19}

不带"索"字的宫音钟：

〔中一7〕宫	C_5^{-64}	C_5^{-60}	C_5^{-65}	C_5^{-50}
〔中二7〕宫	C_5^{-43}	C_5^{-35}	C_5^{-39}	C_5^{-27}

带"索"字的商音钟：

① 崔宪：《曾侯乙编钟钟铭校释及律学研究》，154页，北京，人民音乐出版社，1997。

② 崔宪：《曾侯乙编钟钟铭校释及律学研究》，154页，北京，人民音乐出版社，1997。

③ 所引数据中京测（1）、哈测、沪测见《曾侯乙墓》，112～114页；京测（2）见韩宝强、刘一青、赵文娟：《曾侯乙编钟音高再测量兼及测音工作规范问题》，载《中国音乐学》，1999（3），108～109页。

〔下二 4〕商	D_3^{-60}	D_3^{-64}	D_3^{-70}	D_3^{-57}
〔中三 7〕商	D_4^{-50}	D_4^{-50}	D_4^{-49}	D_4^{-42}

不带“索”字的商音钟：

〔中一 6〕商	D_5^{-58}	D_5^{-52}	D_5^{-53}	D_5^{-41}
〔中二 12〕商	D_4^{-55}	D_4^{-53}	D_4^{-59}	D_4^{-46}

以上的比较表明，若略去八度不计，在所列的诸钟中带“索”字的〔下二 5〕和〔中三 8〕钟的宫音，非但不比不带“索”字的〔中一 7〕和〔中二 7〕钟的宫音低，反而高出了十到三十多音分。带“索”字的〔下二 4〕钟的商音虽然稍低于不带“索”字的〔中一 6〕和〔中二 12〕钟的商音，但带“索”字的〔中三 7〕钟的商音还是没有低于不带“索”字的〔中一 6〕和〔中二 12〕钟的商音，而是相接近又略高。

由此可见，把㝉作“靠近”意义的“附”、把“索”作低 22 音分的“素”，是不可能用以读通“㝉于索宫之颟”、“㝉于索商之颟”这两句铭文的。

（2）李纯一、曾宪通先生都顾及了每钟钟体上铭文的内容都是通过不相同的律名和声名来描述本钟正鼓部和侧鼓部所能发出的两个音这一点，因此他们或把“㝉于素（索）”作低于姑洗一律的律名，或把“素（索）”字作低半音解，从而可使相当于浊姑洗均的宫颟、商颟和姑洗均各钟的右鼓音徵曾、羽曾相合。但所见曾侯乙钟磬铭文中的律名除了在某律名前加用表示低一律的“浊”字者外，全都是两个字，铭文中楚国律名中虽然缺相当曾国之浊姑洗之律名，但按其另五浊律的命名方法来看，此律必然名“浊吕钟”，因此“㝉于素（索）”为律名之说似难以成立。此外，从律的高低来说，“大素”、“小素”只有正律和半律之分，在律位上指的都是黄钟。故训“素”为“低一律”，缺乏文献依据，亦难成立。

（3）饶宗颐先生除了读“㝉”作“符”和读“索”为“素”之外，还明确指出“素即指本音而言”。故所谓的“索宫”、“索商”，实即指“本宫”、“本商”。如此，铭文中的“㝉于索宫之颟”和“㝉于索商之颟”就不难读通了。由于在这两句铭文之前都是以各国的律名和声名来描述本钟右鼓部所发出的那个音，故最后以“㝉于索宫之颟”或“㝉于索商之颟”之句来加以归纳，指明之前所说各国的律名和声名都符合本宫（或商）音之颟（右鼓部）

的那个音。这里要说明一点，铭文中的“宫之颟”或“商之颟”不同于“宫颟”或“商颟”。“宫颟”或“商颟”等同于“宫角”或“商角”。因在铭文中未见有“宫之角”、“商之角”等的用词，故“宫之颟”或“商之颟”也就不等同于“宫角”或“商角”了。此处的“颟”应作“颊颟”部位之“颟”解。因笔者已有《验证饶解曾侯钟铭文“衍”和“索”》一文[①]，余就不赘述了。

（三）䛐

此字位于曾钟〔中三 5〕反面右鼓部，铭文曰：“姑洗之宫䛐。姑洗之才楚号为吕钟，其坂为宣钟。”对于这一宫字后的字，裘锡圭、李家浩谨慎地说明：“此字不识，有可能从‘㕛’（右）得声。”[②] 黄翔鹏按“从‘右’得声”作进一步的引申：“此钟的右鼓音标音为宫，而实测音高比应有的音高高出一个普通音差。”按弦律来看，以三分损益律之羽为空弦时，宫音的标准音位应在十二徽之左方，此钟的实际音高恰在十二徽，其位置却在宫音之右。不承认弦律，这条铭文也就无从解释。[③] 黄锡全先生同意黄翔鹏先生的上述见解，但认为“䛐字应是 𠩵之反书形”，“下部所从之 𠩵应是左字”。“古左与差字相通，如国差𦉜‘国差立事岁’之‘国差’即齐之‘国佐’，中山王鼎‘𤜵右寡人’之𤜵即假为左。钟铭‘宫㕦’可读为‘宫差’。”“㕦是高一‘普通音差’的后缀字。”[④]

饶宗颐先生读䛐字为“反”。他说：“钟铭反字或益土作坂，如‘穆音之终坂’（中三 4〔3〕），又一作䛐，如‘姑洗之宫䛐’（中三 5〔3〕），字从口从㔾，㔾即反字，故此字可释㕸。反与半古每通用。（如复词之畔喭，亦作㕸喭，见《论语释文》。㕸喭为失容貌，见《广韵》三十谏。）凡言某律之反，无异指某律之半。”[⑤]

至此，铭文䛐字已有三种读法：（1）右；（2）（左）差；（3）反。第一、二种读右、差者，读法虽异，但释义一致，都认为是“高出一个普通音差”

---

① 见泰国华侨崇圣大学中华文化研究院、清华大学国际汉学研究所、中山大学中华文化研究中心编：《华学》，第二辑，39～42 页，广州，中山大学出版社，1996。

② 《音乐研究》，1981（1），21 页；《曾侯乙墓》，560 页。

③ 参见黄翔鹏：《先秦音乐文化的光辉创造》，载《文物》，1979（7），36 页；又见黄翔鹏：《溯流探源》，65 页，北京，人民音乐出版社，1993。

④ 黄锡全：《曾侯乙编钟音名缀词䛐与𩡧的释读问题》，见湖北省博物馆等编：《曾侯乙编钟研究》，529～530 页，武汉，湖北人民出版社，1992。

⑤ 饶宗颐、曾宪通：《随县曾侯乙墓钟磬铭辞研究》，12 页，（香港）中文大学出版社，1985。

（二十二音分）的意思。第三种读反者，不仅读法与前两种不同，而释义亦有异，“指某律之半”（即今之所谓高八度）。故𩏂字的释义实际上只有两种。现在我们先来探讨一下释𩏂字为“高出一个普通音差”的说法能否成立。

𩏂字在全部曾侯乙钟磬铭文中只在〔中三 5〕反面右鼓部出现一次。如果说此处铭文所说的“姑洗之宫𩏂”指的就是此钟右鼓部所发出的“宫”音，而这个宫音和其他的“姑洗之宫”相比确实“高出一个普通音差”，此说才能成立。然而，曾侯乙编钟的中下层钟正鼓、右鼓部位所能发出的“姑洗之宫”共有十一个，除去〔中三 5〕右鼓部的宫音尚有十个。但黄翔鹏先生并没有用〔中三 5〕右鼓音的实测音高去和其他十个“姑洗之宫”的实测音高作比较，而仅仅是以此钟右鼓音的实测音高和“应有的音高”作比较，从而得出了“高出一个普通音差”的结论。那么，这个“应有的音高”又是从何而来？其根据是：“按弦律来看，以三分损益律之羽为空弦时，宫音的标准音位应在十二徽之左方，此钟的实际音高恰在十二徽，其位置却在宫音之右。”但这个根据是不可靠的。因为：

（1）按此根据的设定，要确定“宫音的标准音位应在十二徽之左方”，则必须认定曾侯乙编钟的律制是三分损益律。但黄翔鹏曾分析曾侯乙编钟的律制是兼用三分损益律和纯律的“复合律制”①。我们知道，若琴上空弦散音为纯律的羽音，则其第十二徽按音正好是纯律的宫音。因此，如果以上述“复合律制”中的纯律为准，而“此钟的实际音高恰在十二徽”，则就不存在所谓的“高出一个普通音差”，其位置也就不在“宫音的标准音位”之右而在其正中了。

（2）在曾侯乙编钟的中、下层各钟所发出的宫音中，除去八度不计，〔中三 5〕右鼓音并不是最高的宫音，和它相近或比它高的还有好几个。请看下面的实测音高比较：

① 黄翔鹏在《音乐考古学在民族音乐型态研究中的应用》一文中说：“全面观察曾侯乙钟的调律体系，可以发现 a、d、e 等音与a、d、e等音并用的。因此，‘钟律’所用的音阶，既非单纯产生自三分损益律的结构，也非单纯产生自纯律的结构。在引用钟铭的数理逻辑关系来作精密计算……仍可从全套编钟调律情况的倾向中，看出先秦钟律并非单一律制，而是一种以管子生律法为基础的复合律制。”载《人民音乐》，1983（8），37 页；又见黄翔鹏：《溯流探源》，69 页，北京，人民音乐出版社，1993。

	京测（1）	哈测	沪测	京测（2）
〔中三 5〕宫	C_5^{-24}	C_5^{-15}	C_5^{-21}	C_5^{-9}
〔中一 1〕宫	C_7^{+28}	C_7^{+35}	C_7^{+34}	C_7^{+42}
〔中一 4〕宫	C_6^{-18}	C_6^{-16}	C_6^{-18}	C_6^{-6}
〔下二 5〕宫	C_3^{-30}	C_3^{-13}	C_3^{-21}	C_3^{-9}
〔下一 1〕宫	C_2^{-15}	C_2^{-8}	$^{\#}D_2^{+5}$	C_2

以上诸钟的实际音高，就以黄翔鹏先生设定的三分损益律为准来说，它们在“以三分损益律之羽为空弦”这条弦上的位置，无一不都是在“宫音的标准音位”之右方，尤其是〔中一 1〕的宫音比〔中三 5〕的高了五十多音分，其在弦上的位置更应该是右方的再右方了。但除了〔中三 5〕钟反面铭文中有“宫diff”之外，其余诸钟反面的铭文中都只有“姑洗之宫”或“姑洗之濬宫”或“姑洗之巽”或直呼“宫反”，而唯独没有可作所谓“宫右”解释的“姑洗之宫diff”。由此可见，diff字与左右方位无关，“宫diff”不能释作“宫右”。

再来看饶宗颐先生读“diff”为“反”、释“反”为“半律”是否合理。饶宗颐先生的解释，除了上引饶解所述的种种之外，尚有两点理由可作为读“diff”为“反”、释“反”为“半律”的佐证：

（1）〔中二 5〕钟右鼓音的实测音高为 G_5，它和〔中三 5〕钟右鼓宫音（C_5）在同一个八度组，而〔中二 5〕钟右鼓铭文标明为“徵反”，故〔中三 5〕钟右鼓宫音当然亦在反声之列而称作“姑洗之宫反”了。

（2）〔中三 5〕钟右鼓音和同层同组的〔中三 8〕钟正鼓音都是宫音，但后者比前者低一个八度（前者实测音高为 C_5，后者实测音高为 C_4）。而两钟反面铭文的差别就在于〔中三 5〕钟多了一个“diff”字和少了一句“宣钟之才晋为六墉”。请看下面两钟铭文的比较：

〔中三 8〕（反面钲部）：姑洗之宫。姑洗之才楚号为吕钟，其坂（反面正鼓部）为宣钟。宣钟之才晋为六墉。

〔中三 5〕（反面右鼓部）：姑洗之宫diff。姑洗之才楚号为吕钟，其坂为宣钟。

〔中三 5〕钟铭文中少了一句“宣钟之才晋为六墉”，可能是由于铭文所处

的位置不同，因钟面上的空间不够而省略，这无关紧要。但同样的宫音，〔中三5〕钟铭文为何要多一个“鼠”字？其原因只能是由于〔中三8〕之正鼓音为正声之宫，而〔中三5〕右鼓音正好是其高八度的反声之宫。由此更可证明，饶读“宫鼠”为“宫反”，释“某律之反，无异指某律之半”是合乎曾侯乙编钟实际的解释，因而是可取的。

（四）濬（又作䜌）

此字见于〔下一1〕、〔下二10〕、〔下二5〕诸钟和〔下七〕磬上，为宫、商、鮔（铝）、徵、羽的前缀词。裘锡圭、李家浩先生首先对之作了详细的考证，认为此字的三种写法的读音“应该与‘遣’相近。它们所代表的词经常出现在阶名之前，地位与‘变商’、‘变徵’的‘变’字相同。这个词很可能就是与‘遣’音近的‘衍’。‘衍’字古训‘溢’，训‘广’，训‘大’，有‘延伸’、‘扩大’、‘超过’一类的意思”①。

饶宗颐先生对此字作如此解释：“磬铭下七云：‘姑洗之濬宫’，其字从臽，可读为陷或坎。陷指低音，《说文》：‘陷，一曰陊也。’陊，《说文》云：‘落也。’音向下不抗而坠者曰濬。钟铭曰濬商、濬宫、濬徵、濬羽及濬铝，作为五音上低音之形容词，验之皆然。另一形作䜌隶定当为濬，音应是孽，木余曰孽，《说文》：‘孽，庶也。’指低音言之（指明最低八度）。故濬商、濬宫义犹庶商、庶宫。”②

比较上述两种对“濬”字的解释，单就释义而言，似乎饶宗颐先生的解释更接近曾侯乙钟磬铭文的本意。因为所见铭文中的“濬商、濬宫、濬徵、濬羽及濬鮔”都出现在低音区的钟磬上。这个词虽然经常出现在阶名之前，但它与“变商”、“变徵”的“变”字并不相同。“变商”、“变徵”的“变”字指低一律（半音），相当于“浊姑洗”的“浊”字。而“濬”字的功能犹如“宫反”、“商反”之“反”，“少宫”、“少商”之“少”，与高、低八度的音区有关。“反”、“少”指高八度，“濬”确如饶宗颐先生所云：“指明最低八度”。

在曾侯乙钟磬铭文中，除了上述在释义上有分歧意见的几个字之外，尚有一些字、词，虽知其然，却又不知其所以然。如〔下二1〕钟上的“䌸镈”、〔下二3〕钟上的“中镈”、〔下二9〕钟上的“铝”，它们都位于钟正面的正鼓

① 《音乐研究》，1981（1），17～18页。

② 饶宗颐、曾宪通：《随县曾侯乙墓钟磬铭辞研究》，15～16页，（香港）中文大学出版社，1985。

部，明显属于五声的异名。从各钟背面钲部的铭文也可推知“缵镈”是“徵”的异名，“中镈”和“铜”是“角”的异名，但这些字的本义，却仍然不得而知。此外，在中层一、二、三组的许多挂钟部件上都有“琥钟”或“保（槑）钟”的刻文，从“琥钟之下角”、“保钟之宫角”等行文来看，知“琥钟”或“保（槑）钟”乃是律名，但就是不明其为何国的律名及其所代表的律高。这些未解明的字、词，期望能者早日给以确切的解释。

ISBN 978-7-300-10904-6



全套定价：2800.00 元
（共 14 卷 20 册）

ISBN 978-7-300-10904-6/K · 365